DAS

NORDHEBRÄISCHE SAGENBUCH

DIE ELOHIMQUELLE

ÜBERSETZT UND UNTERSUCHT

VON

Lic. Dr. O. PROCKSCH
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1906

MEINEM VATER

HERRN

SCHULRAT DR. A. PROCKSCH

GYMNASIALDIREKTOR

IN DANKBARER LIEBE

1841. 10. APRIL 1906.

Inhaltsverzeichnis.

Abkürzungen.

E	= Elohimquelle.	P	= Priesterschrift.
J	= Jahvequelle.	D	= Deuteronomium.

JpTh.	= Jahrbücher für protestantische Theologie.
KAT[3]	= Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., hrsg. von H. Winckler und H. Zimmern.
NkZ.	= Neue kirchliche Zeitschrift.
SBOT	= Sacred Books of The Old Testament ed. P. Haupt.
StKr.	= Theologische Studien und Kritiken.
ThT.	= Theologisch Tijdschrift.
ZaW.	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZkWkL.	= Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
ZlTh.	= Zeitschrift für lutherische Theologie.

Verbesserungen und Berichtigungen.

S. 9		Z. 27	l. habe ich statt haben wir.
„ 18	A. 2	„ 3	ergänze: אחותם wird aus J stammen.
„ 19		„ 37	l. v. 8. 13. 43 statt v. 8. 13. 42.
„ 23	A. 1	„ 1	l. Holzinger, Genesis statt Holzinger, a. O.
„ 32		„ 5	streiche 22b.
„ 32		„ 7. 24	l. v. 14—22 statt v. 14—22a.
„ 32		„ 15	l. v. 14a. statt v. 22b.
„ 65	A. 1	„ 2	streiche „es“ und l. v. 2bα statt v. 2aβ.
„ 70	A. 1	„ 1. 4	l. v. 10a statt v. 9.
„ 71		„ 20	l. c. 10, 8—11 statt 8—11.
„ 81		„ 9	l. על נסותם א״ statt על נ״ מא״.
„ 89		„ 8	ergänze: [da] fürchtete sich das Volk und ...
„ 94		„ 27	l. ihren beiden statt deinen beiden.
„ 110		„ 5	l. חשבון statt חשבין.
„ 112		„ 3	l. 21, 25abα statt 25abα.
„ 112		„ 16	streiche 40.
„ 120	A. 1	„ 2	l. נבו statt נבר.
„ 216		„ 35	l. ובאהל statt יבאהל.

Einleitung.

In seiner Sage offenbart ein Volk die Erinnerung an sein erwachendes geschichtliches Bewußtsein. Im Unterschiede vom Mythus, der den geheimnisvollen Gewalten der Natur im Weltlaufe und in der Menschenseele Ausdruck und Stimme zu verleihen strebt, haftet die Sage an den Figuren und Bewegungen der Geschichte der Frühzeit, aus denen das irdische und geistige Leben des Volkes erwachsen ist und die ihm seine Eigenart vor andern Völkern gegeben haben. Eben darum sind die Mythen aller Völker im letzten Grunde verwandt, weil sie die sich ewig gleich bleibenden Dinge der Welt zum Thema haben; und dagegen sind die Völkersagen so verschieden voneinander je nach den verschiedenen geschichtlichen Erlebnissen der Heldenzeit der einzelnen Nationen. Dort hat die Poesie der Ruhe und Wiederkehr der Dinge die Phantasie berührt, hier die der Bewegung und des Einzigartigen, Unwiederholbaren. Die Sage hat nun aber eine Grenze ihrer Entwicklung; sie wächst nicht ewig fort und zieht nicht alle Ereignisse der Geschichte in ihren Kreis. Sagenbildend wirken nur Zeiten, die für die Geschichte des Volkes Epoche gemacht haben, seine Kräfte in außergewöhnlichem Maße in Anspruch nehmen, seiner Seele außergewöhnliche Eindrücke vermitteln. Und das sind überall in besonderem Maße die, in denen es aus der Dämmerung des Naturbehagens in das Licht der geschichtlichen Welt des Geistes eingeht und in Beziehung zu anderen Völkern tritt. Ist es in den neuen Verhältnissen zur Ruhe gekommen, dann wächst auch seiner Sage wenig Inhalt mehr zu, aber dafür gestaltet sie sich dann erst recht aus und empfängt ihre Abrundung und poetische Wirkungskraft. An und für sich können nun auch spätere Epochen, in denen das Volksleben tief erregt wird, die

Kraft zur Sagenbildung in sich tragen und haben sie vielfach gezeigt. Daß aber die Sage vorzüglich am Anfang der Volksgeschichte liegt und später nicht wieder vollkommen zur Entfaltung gelangen kann, beruht darauf, daß in später folgenden epochemachenden Zeiten zwar auch reicher Stoff zur Sagenbildung erwächst, aber die nunmehrige höchste Form zur Darstellung dieses Stoffes bei einem geistig reifer gewordenen Volke nicht mehr die Sage, sondern die Geschichte ist. In der Sage denkt es kindlich, in der Geschichtschreibung männlich.

Im Verhältnis zur Geschichtschreibung als einer an die Erkenntnis des wirklichen Zusammenhanges der Ereignisse streng gebundenen Kunst eignen also der von wissenschaftlichen Gesetzen ungebundenen Kunst der Sage große Mängel. Niemals wird sie imstande sein, ein der Wirklichkeit möglichst gleiches Bild der Vergangenheit zu geben; denn der Begriff einer objektiven, von den Ansprüchen und Eindrücken der Volksseele ganz unabhängigen geschichtlichen Wirklichkeit ist für sie noch gar nicht vorhanden. Sie kennt noch nicht das Gesetz der zeitlichen Perspektive und hält die zeitlichen und räumlichen Distanzen der Menschen und Dinge nicht streng inne. Ereignisse ganz verschiedener Herkunft werden miteinander verbunden, Personen, deren Lebenszeit weit auseinanderliegt, finden sich in ihr zu gemeinsamen Taten vereint. Und dazu das Bedürfnis, neue Figuren einzuführen, Situationen darzustellen, die allgemein menschlich berühren und darum immer reizvoll bleiben, Liebe und Kampf, Trauer und Tod. Um die Wirklichkeit wenigstens annähernd wiederzuerkennen, die in der Sage ausgestaltet und zugrunde gelegt ist, gilt es, eindringend zu beobachten, an welchen Linien und Punkten sie Nähte und Verkittungen zeigt, um den Zusammenhang in seine ursprünglichen Bestandteile aufzulösen und die womöglich älteste Sagengestalt wiederzufinden. Und auch diese ist mit geschichtlichen und topographischen Denkmälern aller Art zu vergleichen, die aus den besungenen Zeiten selbst herrühren, um Figuren und Ereignisse mit dieser Hilfe zurecht zu rücken. So tief ist die Wirklichkeit in der Sage versteckt, ganz unverhüllt vom Schleier der Poesie wird sie sich kaum wieder zeigen.

Und doch hat die Sage einen unersetzlichen Wert, dem keine auf Grund von Ausgrabungen und Erzählungen benachbarter Völker gewonnenen Erkenntnisse der Wirklichkeit irgendwie gleichkommen. In ihr wird uns die mächtige Wirkungskraft jener Ver-

gangenheit auf das Innenleben des Volkes deutlich. Es ist, als träume seine Seele in ihr von den Menschen und Geschicken, die für sein geschichtliches ganzes Leben entscheidend geworden sind, und die ernste Poesie der Geschichte ergreift uns in solchen Wirkungen besonders mächtig. Kein Geschichtschreiber kann eine so erschütternde Vorstellung von den Wirkungen der Völkerwanderung auf die Seele der Deutschen geben wie das Nibelungenlied.

So birgt nun auch die hebräische Sage den Schatz der größten Erinnerungen aus der Frühgeschichte des israelitischen Volkes in sich. Es hat in jenen Zeiten, aus denen es wie von fernen, nun für immer nebelumflorten Bergen herabgestiegen ist, das dauernde Gepräge seiner geistigen Eigenart empfangen. Das Lebensgeheimnis dieses Volkes aber, das es damals mitbekommen hat, ist seine Religion. Hier ist nicht wie bei anderen Völkern der Mythus, sondern die Sage die Form der ältesten religiösen Vorstellungen, und damit ist schon angedeutet, daß nicht die Natur, sondern die Geschichte das Gebiet war, in dem sich Gott den Israeliten offenbarte. Aber er stieg nicht aus den Naturtiefen des geschichtlichen Lebens herauf wie ein Figur gewordener Geist der Geschichte, sondern trat in die Geschichte von außen hinein in einer geistigen Größe, die von Anfang an ein Übergewicht über alles geschichtliche Werden und Vergehen bedeutete, als Herr der Geschichte. Man kann unmöglich verkennen, daß die hebräische Sage uns gerade den Eindruck dieses Gedankens aus den Zeiten der Anfänge des hebräischen Volkstums vermittelt: Jahve und Israel sind nicht wurzelverwandt, sondern durch ein geistiges Verhältnis miteinander verbunden, das der Geschichte Israels erst seine Form gibt.

Doch auch abgesehen von der religiösen Eigenart nimmt die hebräische Sage unsre größte Teilnahme in Anspruch. Denn sie ist zwar nicht die einzige, aber bei weitem die wichtigste Quelle, um die entlegene geschichtliche Welt, aus der sie ihren Inhalt schöpft, mit einem wenn auch noch so matten Lichte zu erhellen. Wohl fehlen uns Denkmäler und Inschriften andrer Art nicht ganz, die für den kulturgeschichtlichen und ethnologischen Zustand Palästinas zur Zeit des Auftretens der Hebräer bedeutungsvoll sind, weil sie eben dieser Zeit angehören und darum die Zustände ganz unmittelbar beleuchten. Doch leisten ägyptische und babylonische Notizen wenig mehr, als daß sie uns den zeitgeschichtlichen Hintergrund umreißen, auf dem sich die Jugendgestalt des israelitischen Volkes abhebt. Zu dessen eigenem Bilde liefern sie

fast keine Züge, am wenigsten zu dem seines geistigen Gepräges. So dankbar wir also für diese Denkmäler sein müssen, weil sie uns die Szenerie klarer zeigen, so tragen sie doch zur Erkenntnis der Schauspieler nur sehr wenig bei, am wenigsten für Israel selbst. Hier sind wir auf die Sage angewiesen, von deren Flußbett der goldene Schatz heraufglänzt, den die Geschichte aus den Höhen umwölkter Fernen hineingeschüttet hat. Mag die geschichtliche Perspektive in der Sage auch noch so mangelhaft sein, mögen ihr auch noch so viele ursprünglich fremde Gestalten zugeflossen sein und die alten, echten eine Verwandlung ihres Wesens in ihr durchgemacht haben, so bleibt doch immer ein Rest, der sich nicht in Poesie auflösen läßt, sondern aus dem Urgestein der Geschichte besteht. Bestimmte Erinnerungen an geschichtliche Bewegungen, bestimmte Figuren sind in jeder Sage unerfindlich, vor allem die, welche sich am weitesten von der autochthonen Betrachtungsweise eines Naturvolkes entfernen und deren Wirkungen andrerseits in der späteren Geschichte überall spürbar sind. Und bei großer Vorsicht darf man vielfach hoffen, sie von den Ranken und Schlinggewächsen der Poesie, von den Sedimenten späterer Bildung zu befreien, um ihr echtes Bild wieder zu lesen, wenn auch verblaßt und an vielen Stellen zerstört.

In diesem Buche soll nun keine hebräische Sagengeschichte geschrieben werden. Dazu müßte man alle Quellen durchforschen, die sich uns nur irgendwie bieten, um die Geschichte von der Sage loszulösen und in die ursprünglichen Verhältnisse einzuspannen. Also nicht nur alle geschichtlichen und geographischen Angaben aus dem ganzen Kulturkreis, der Palästina umgibt, gälte es zu sammeln, sondern auch die verschiedenen bei den Hebräern selbst umlaufenden Überlieferungen müßten einzeln jede für sich untersucht und zusammengestellt werden. Hier ist nur der Versuch gemacht, eins der hebräischen Sagenbücher und zwar das altertümlichste vorzulegen und zu untersuchen und auf diese Weise eine Vorarbeit für die hebräische Sagengeschichte zu liefern. Denn im altertümlichsten dieser Bücher wird natürlich die Überlieferung am ursprünglichsten enthalten sein, und es muß darum zugrunde gelegt werden, wenn man hinter der Sage die Züge der Geschichte wieder entdecken will. Von den drei hebräischen Sagenbüchern, die uns in der Bibel zugänglich sind und von denen zwei judäischen, eines ephraimäischen Ursprungs ist, hat nun aber dieses letzte, das nordhebräische, diesen Anspruch.

Der Umfang der Elohimquelle, wie sie gewöhnlich genannt wird, umspannt die Zeit von Abraham bis auf die Eroberung Kanaans unter Josua. Sie beginnt demnach an einem späteren Punkte als die judäischen Schriften verwandten Inhalts, die Jahvequelle und die Priesterschrift, die ihre Erzählung mit der Schöpfung der Welt anheben, endet aber an derselben Stelle wie sie. Man hat freilich neuerdings vielfach gemeint, daß Jahvequelle und Elohimquelle ihre Erzählung bis in die frühe Königszeit hinein oder gar noch weiter ausdehnen, und manche sprachliche und stilistische Eigentümlichkeiten können dafür angeführt werden. Aber wenn man auch zugibt, daß Richter- und Königszeit von Erzählern aus demselben Schriftstellerkreise oder vielleicht sogar denselben Männern behandelt worden sind wie die Sagengeschichte, so bleibt doch sachlich ein zu tiefer Einschnitt, um diese späteren Stücke demselben Buchplane zuzuweisen, nach dem die Sagengeschichte geschrieben ist. Denn in ihr haben wir den Niederschlag der großen Erinnerungen Israels und seiner Heldenzeit, die sein geschichtliches Geschick bestimmt hat. Damit läßt sich die Zeit der Stammeskämpfe in Palästina und des allmählichen Wachstums bis zur Königsherrschaft nicht vergleichen. Nicht dem Stoffe nach, denn das Wachstum des Volksleibes ist etwas andres als der von oben herab empfangene schöpferische Geist der Religion; und nicht der Form nach, denn gegenüber der zu einer kunstvollen Einheit zusammengeflossenen Sage gleitet die Erzählung von den episodenartigen Stammeskämpfen der Richterzeit an unmerklich aus der Sage hinüber in die Darstellung der Geschichte, die zu Davids Zeit in ganz hellem Lichte vor uns liegt.

Das nordhebräische Sagenbuch soll nun nach drei Seiten hin untersucht werden. Zuerst haben wir es aus seiner Verflechtung mit den parallelen Berichten zu lösen, von späteren Ansätzen zu befreien und so in der annähernd ursprünglichen Form wiederherzustellen. Das geschieht am sichersten und einfachsten durch seine Übersetzung, aus der die fremden Bestandteile ausgeschieden sind; denn so wird es am deutlichsten, daß wir nicht nur zerstreute Fragmente haben, sondern mit kleinen Ausnahmen wirklich noch ein ganzes zusammenhängendes Buch von einheitlichem Plane. Die Begründung der Quellenscheidung ist in möglichster Kürze in den Vorbemerkungen gegeben, wobei weniger Rücksicht auf die leicht erkennbare und epitomische Priesterschrift als auf die Jahvequelle genommen ist. Denn über die Aufteilung des Stoffes zwischen

ihr und der Elohimquelle herrscht wohl im Ganzen, aber noch immer nicht im Einzelnen Einverständnis, so daß jeder neue Versuch einer möglichst genauen Quellenscheidung immer neu begründet werden muß. Die einzelnen Schichten, die sich in der Elohimquelle selbst abheben, sind dabei durch den Druck kenntlich gemacht.

Die zweite Aufgabe liegt in der Untersuchung der geschichtlichen Stellung des Buches. Wir müssen es auf die verschiedenen Seiten seiner Herkunft prüfen, auf Heimat, Alter, Kultur und Anschauungskreis, woraus es hervorgewachsen ist. Denn alle diese Verhältnisse dienen dazu, dem Buche in der hebräischen Literaturgeschichte seinen Platz so bestimmt als möglich anzuweisen und zugleich eine Vorstellung von der Distanz zu geben, in der sich der Schreiber von der Wirklichkeit des behandelten Stoffes befindet. Ferner aber sind auch die verschiedenen Schichten auf ihr gegenseitiges Verhältnis hin zu beobachten, um die Grundlage des Ganzen von späteren Auftragungen und Gestaltungen zu unterscheiden und so die Erkenntnis seiner inneren Geschichte tunlichst zu fördern. Endlich müssen wir den Spuren nachgehen, die das Buch in der späteren Literaturgeschichte vor seiner Verbindung mit den Quellen verwandten Inhalts zurückgelassen hat. Denn daraus läßt sich auf seine äußere Geschichte und seine Bedeutung in der hebräischen Literatur zurückschließen.

Drittens ist die Überlieferung im nordhebräischen Sagenbuche mit der in den beiden judäischen zu vergleichen. Aus der Beobachtung des Verschiedenen und des Gleichen darin ist das Urteil über das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis zu entnehmen. Je verschiedener die Gesamtanlage unsers Buches und die Motivierung seiner Erzählungen von den verwandten judäischen Quellen ist, desto mehr wird seine literarische Selbständigkeit einleuchten, und je absichtsloser und ungezwungener die einzelnen Episoden darin miteinander zusammenhängen, desto ursprünglicher und reiner wird diese Quelle fließen. Ist das nordhebräische als das verhältnismäßig altertümlichste der drei Sagenbücher erkannt, dann sollen zum Schluß die einzelnen Züge der ursprünglichsten Überlieferung nach den drei Perioden der Erzväter, Moses und Josuas noch einmal betrachtet werden, um aus ihnen wenigstens annähernd das Bild zu erschließen, das die geschichtliche Wirklichkeit einst getragen hat.

A. Übersetzung.

I. Die Zeit der Erzväter.

J (Jahvequelle) ‖ c. 15*. Zweimal beklagt Abraham seine Kinderlosigkeit 15
v. 3 f. ‖ v. 2. Jahves Verheißung fordert das eine Mal eine Bestätigung im Bundesopfer v. 7—12 a. 17—21; das andre Mal genügt sie Abrahams Glauben v. 5. 6 und empfängt in der Nachtoffenbarung nur weitere Entfaltung v. 12 b. 13—16. Das erste Mal ist anfangs Tag, dann Sonnenuntergang v. 12 a; das zweite Mal ist Nacht v. 5. Der erste Bericht gehört J, der zweite E. Zu J mag auch im ganzen v. 1 a gehören, da nur bei J vorher längere Geschichten (דברים cf. Gen. 22, 20. 40, 1 J) erzählt sind (zu דבר יהוה cf. v. 4 J). Von den Worten in v. 1 b darf b α zu J, b β zu E gerechnet werden; denn nach J ist der Lohn schon versprochen 12, 1—3. 13, 14—17. Auch schlägt v. 2 מה תתן לי auf v. 1 b β שכר zurück. Die feinere Sichtung der Bestandteile in J berührt uns hier nicht. cf. Wellhausen, Composition[3] S. 21; Dillmann, Genesis[6] S. 245 ff.; Holzinger, Genesis S. 147 ff.; Gunkel, Genesis[2] S. 156 ff.

. . . . 1
. . . .
[Und Gott sprach also][1]: Dein Lohn ist sehr groß. Sprach 2

1) Der Anfang unsers Buches ist verloren. Nach späteren Spuren hat Gott Abraham, den Bruder Nachors, aus der Gegend von Nachors Stadt (Gen. 24, 10) im östlich gelegenen Aramäerlande (29. 1. 31, 24) in die Fremde geschickt (20, 13), zusammen mit seinem Weibe Sara, die seine Halbschwester war (20, 12). Die Heimat lag בעבר הנהר (Jos. 24, 2). Da bei E im Unterschiede von J nirgends Andeutungen von einer Überschreitung des Euphrat vorhanden sind, die Aramäer bei E auch eher östlich (Gen. 29, 1) als nördlich wohnen, so hat man עבר הנהר von Babylonien aus zu verstehen, also die Landschaft rechts vom Euphrat (Steuernagel, Josua S. 242). Die folgende Szene spielt im Amoriterlande (v. 16), genauer in Palästina (v. 16 a הנה), wahrscheinlich in Sichem (48, 22). Es ist Nacht, anfangs Sternenhimmel (v. 5), dann tiefste Finsternis (v. 12 b). Ob מחזה v. 1 zu E zu ziehen ist, ist mir sehr zweifelhaft. Gehört מחזה zu J (cf. Num. 24, 4. 16 J), dann stellt sich bei J eine Steigerung vom מחזה zur תרדמה (v. 12 a) dar, die der Steigerung bei E vom gestirnten Nachthimmel zur tiefsten Finsternis wohl entspräche. Und warum soll מחזה redaktionell sein? Der Lohn bezieht sich wohl auf Abrahams gehorsamen Auszug aus dem Vaterhause.

Abraham[1]: Ach Herr*[2], was willst du mir geben? Muß ich doch
kinderlos dahinfahren, und der Sohn meines ⌜Hausvogts⌝ . . . . .*[3]
5 Da führte er ihn ins Freie und sprach: Blicke doch gen Himmel
und zähle die Sterne, ob du sie zählen kannst. Also, sprach er
6 zu ihm, soll dein Same werden. Und fortan glaubte er an ⌜Gott⌝[4],
12b und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit. Und siehe, Schreck-
13 liches, eine große Finsternis, überfiel ihn. Da sprach er zu Abra-
ham: Wissen sollst du gewiß, daß dein Same fremd wird sein in
einem Lande, das nicht ihr eigen ist; und man wird sie knechten
14a und unterdrücken*[5]. Aber auch das Volk, das da knechtet, werde
15a ich richten*[6]. Du aber sollst in Frieden zu deinen Vätern ein-
16 gehen*[7]. Im vierten Geschlecht sollen sie dann hierher

1) P hat die Umnennung von Abram zu Abraham 17, 5. Daß sie von E gleichfalls berichtet war, ist unwahrscheinlich und nirgendwie zu begründen. Die von E abhängige Literatur sagt stets Abraham, daher wird Abram c. 15 redaktionelle Korrektur mit Rücksicht auf c. 17 sein. Eher könnte eine der Quellen von J Abram gesagt haben.

2) יהוה ist neben אדני überflüssig und wegen E nicht zu halten.

3) Der Satz v. 2b ist dunkel. הוא דמשק ist mit Hitzig, Psalmen[1] II S. 193; Tuch, Genesis S. 322 u. a. als Glosse zu משק anzusehen, das schon damals unverständlich war. Ich schlage vor מֹשֵׁל, ein für E charakteristisches Wort (Gen. 24, 2. 45, 8. 26), das einen Sinn gibt und wegen 24, 2 nahe liegt. Die Schwierigkeit liegt dann freilich in אליעזר. „Meines Hausvogts Sohn ist Eliezer" sagt nichts, mag nun Eliezer Subjekt oder Prädikat sein. Man erwartet ein Verb, entweder hinter Eliezer als der Apposition zu משל ביתי, oder für אליעזר als verbales Prädikat; aber ich weiß mir keinen Rat.

4) v. 6 ist E nicht J. Wenn Abraham glaubt, braucht er kein Zeichen mehr; bei J aber bekommt er ein Zeichen. האמין hat E (Gen. 45, 26. Ex. 4, 1. 5. 8. 9. 31. 14, 31); חשב hat E (Gen. 50, 20). Für ביהוה l. באלהים nach LXX τῷ ϑεῷ.

5) v. 13b ist Glosse. E denkt sich zwar einen דור (v. 16), eine Generation (cf. Num. 32, 13. Dt. 23, 3. 4. 9) bisweilen als ein Säkulum (Gen. 50, 26. Jos. 24, 29 cf. 14, 10), aber die vierte Generation, von der eingewanderten aus gerechnet, ist nach 50, 23 noch zu Josephs Zeiten geboren, hat also höchstens von 110—210 nach Josephs Geburt gelebt. Der Glossator scheint nicht bedacht zu haben, daß sich die Generationen ineinander schieben.

6) v. 14b ist Glosse wegen רכוש, das zum Lexikon von P nicht E gehört.

7) v. 15b ist Dublette zu v. 15a und wegen שיבה טובה (25, 8 P) wohl Glosse.

zurückkehren; denn die Schuld der Amoriter ist bis jetzt noch nicht reif.

J ‖ c. 12, 10—20. Dillmann, a. O. S. 226; Holzinger a. O. S. 138 und Gunkel, 20
a. O. S. 148. 197 f. haben c. 12, 10—20 für J gegen Wellhausen, Composition S. 23 mit Recht behauptet.

Und Abraham brach auf von dort nach dem Südlande*[1] und 1
siedelte zu Gerar. Von Sara, seinem Weibe, aber sagte Abraham: 2
Das ist meine Schwester. Da sandte Abimelek, der König von
Gerar, hin und ließ Sara holen. Gott aber kam zu Abimelek im 3
Traum des Nachts und sprach zu ihm: Du mußt sterben um des
Weibes willen, das du hast holen lassen; ist sie doch eines Ehe-
manns Gemahl. Abimelek aber war ihr noch nicht genaht, und 4
so sprach er: Herr, willst du auch gerechtes Volk erwürgen?
Sagte er nicht selbst zu mir: Sie ist meine Schwester, und sie 5
hinwiederum sagte: Er ist mein Bruder? In Einfalt meines Her-
zens und in Unschuld meiner Hände habe ich das getan. Sprach 6
Gott zu ihm im Traum: Auch ich weiß, daß du das in Einfalt
deines Herzens getan hast, und so habe ich dich zurückgehalten,
dich an mir zu versündigen. Darum erlaubte ich dir nicht, sie
zu berühren. Nun aber gib das Weib des Mannes heraus, denn 7
er ist ein Prophet; und er bete für dich, so bleibst du leben.
Und gibst du sie nicht zurück, so wisse, daß du sterben mußt,
du und alles, was dein ist. Da machte sich Abimelek frühmorgens 8
auf, rief allen seinen Knechten und redete alle diese Worte zu
ihren Ohren. Da fürchteten sich die Männer sehr. Dann ließ 9
Abimelek den Abraham rufen und sprach zu ihm: Was hast du
uns angetan, und was haben wir dir für Unrecht getan, daß du
über mich und über mein Königreich große Schuld gebracht hast?
Handlungen, die man nicht begehen soll, hast du an mir begangen.
Und weiter sprach Abimelek zu Abraham: Was dachtest du dir 10
dabei, daß du dies Ding getan hast? Sprach Abraham: Ja, ich 11

1) וישב בין קדש ובין שור stammt aus J. Die Linie Kadesch-Schur läuft ungefähr 30° 30′ n. Br.; Gerar aber liegt nach Eusebius, Onomasticon¹ S. 240, 28 (ed. de Lagarde) 25 Milien = c. 40 km südwärts von Eleutheropolis, was zu Gurf el garrâr ssö. von Gaza paßt (Buhl, Geographie des Alten Palästina S. 89). Das ist aber ungefähr 31° 30′ n. Br. Nun ist Schur charakteristisch für J (Gen. 16, 7. 25, 18. Ex. 15, 22); also wird Gen. 20, 1aβ zu J gehören. Es war gewiß die Einleitung zu Gen. 12, 10—20. c. 16 (cf. 16, 14 בין קדש ובין ברד).

sagte mir: Gar keine Gottesfurcht wohnt an diesem Ort, so werden
12 sie mich wegen meines Weibes erwürgen. Auch ist sie wirklich
meine Schwester von Vaters Seite — nur nicht von Mutters Seite —
13 und so mein Weib geworden. Als mich nun Gott aus meinem
Vaterhause irren ließ, da sagte ich zu ihr: Das ist die Liebe, die
du mir antun sollst: Allerorten wohin wir kommen, sage von mir:
14 Das ist mein Bruder. Da nahm Abimelek Schafe und Rinder*[1]
und schenkte sie Abraham, und sein Weib Sara gab er ihm
15 zurück. Und Abimelek sprach ⌜zu Abraham⌝[2]: Siehe, mein Land
16 steht dir offen. Wo es deinen Augen gut däucht, da wohne. Und
zu Sara sprach er: Hier schenke ich deinem Bruder tausend
Silberlinge. Das gilt dir zugunsten als Augendecke für deine
ganze Begleitung; und vor allen bist du nun gerechtfertigt.[3]
17 Abraham aber betete zu Gott, und Gott heilte Abimelek und sein
Weib und seine Mägde, daß sie gebaren.*[4]

21 J ‖ c. 21, 22—34*. 1—7*. c. 16*. In c. 21, 22—34 sind mit Gunkel, a. O. S. 205, zwei Quellen anzuerkennen. Zweimal wird ein Bund geschlossen (v. 32 ‖ v. 27), das eine Mal erhält Beerseba seinen Namen von sieben Lämmern, die Abraham dem Abimelek schenkt (v. 28—30), das andere Mal vom Schwur, den sich beide dort schwören (v. 22—24. 31). Der Sprachgebrauch stellt die erste Version (v. 25f. 28—30. 32—34) zu J (גזל cf. 31, 31 J. בעבור ganz überwiegend J; bei E nur c. 27, 10. Ex. 20, 20. קרא בשם cf. Gen. 4, 26. 12, 8. 13, 4. 26, 25. Ex. 34, 5 J), die zweite (v. 22—24. 27. 31) zu E (אלהים). — In 21, 1—7 spielen drei Versionen. Zu P gehört v. 1b (l. אלהים). 2b. 3—5. Der Rest erzählt zweimal Saras Heimsuchung (v. 2a ‖ 1a) und gibt eine doppelte Etymologie für Isaak (v. 6b ‖ 6a). Die erste Version gehört zu J wegen der Anspielung auf Abrahams hohes Alter cf. 18, 11; die zweite zu E (cf. פקד Kal Gen. 40, 4. 50, 24. 25. Ex. 4, 31. 13, 19. Num. 16, 29 u. ö.); l. in 1a אלהים. — Klar ist c. 16 J ‖ c. 21, 8—21 E. Für P ist 16, 3. 15f. 21, 21 auszuscheiden. — Doch hat J die Geschichten in der Reihenfolge: Hagar-Ismael Isaak Beerseba erzählt; Abraham zieht von Süd (20, 1aβ. 16, 7. 14) nach Nord (21, 32). E aber erzählte in der Folge:

---

1) ועבדים ושפחות verrät sich durch שפחות als Glosse aus Gen. 12, 16 J

2) LXX Peš. + τῷ Ἀβραάμ, was wegen v. 16 vorzuziehen.

3) So nach Dillmann, a. O. S. 282, falls der Text in Ordnung ist. Gunkel a. O. S. 197 l. וְאַתְּ כֻּלּוֹ נֹוכָחַת „und du bist in allem gerechtfertigt", was beachtenswert ist. Andere Versuche bei Holzinger, a. O. S. 160.

4) v. 18 ist wegen יהוה Zusatz nach Gramberg, Tuch u. a., aus Mißverständnis von וילדו v. 17 entstanden.

Beerseba Isaak Hagar-Ismael (Gunkel wegen 21, 14 באר שבע), läßt also Abraham von Gerar (20, 1b) südlich nach Beerseba ziehen.

Um diese Zeit begab es sich, daß Abimelek*[1] zu Abraham 22
also sprach: Gott ist mit dir in allem, was du tust. Und nun 23
schwöre mir hier bei Gott, daß du mich und mein Geschlecht und
meine Sippe nicht betrügen willst. Nach der Gunst, die ich gegen
dich erzeigte, handle an mir und an dem Lande, darinnen du als
Fremdling siedelst. Sprach Abraham: Ich will schwören. Da 24 27
nahm Abraham Schafe und Rinder und schenkte sie Abimelek;
und so schlossen die beiden einen Bund. Darum nennt man 31
jenen Ort Schwurbrunn-Beerseba; denn dort schwuren sich die
beiden.

Nun suchte ⌜Gott⌝[2] Sara heim, wie er gesagt hatte 1a. 6a
[Geburt Isaaks]. Und Sara sprach: Ein Lachen erschuf mir Gott
. . . .[3] Und der Knabe wuchs auf und ward entwöhnt; und Abraham 8
ließ ein großes Trinkgelage veranstalten am Tage, da Isaak ent-
wöhnt ward. Da sah Sara den Sohn der Ägypterin Hagar, den 9
sie dem Abraham geboren hatte, ⌜mit ihrem Sohne Isaak⌝[4]
scherzen. Und sie sprach zu Abraham: Vertreibe diese Magd samt 10
ihrem Sohn; denn der Sohn dieser Magd soll nicht zusammen mit
meinem Sohne, dem Isaak, erben. Das Ding von wegen seines 11
Sohnes aber erschien in den Augen Abrahams sehr übel. Gott 12
aber sprach zu Abraham: Laß dich's in deinen Augen nicht ver-
drießen mit dem Knaben und deiner Magd. In allem, was Sara
zu dir sagt, höre auf ihre Stimme; denn in Isaak soll dir Same
genannt werden. Doch auch den Sohn der Magd, den will ich zu 13
einem Volke machen, da er dein Same ist. Da machte sich Abraham 14
frühmorgens auf, nahm Brot und einen Schlauch mit Wasser,
übergab's der Hagar, und den Knaben legte er[5] auf ihre Schulter
und schickte sie so fort. Und sie ging von dannen und irrte in
der Wüste von Beerseba umher. Als nun das Wasser aus dem 15
Schlauch zu Ende war, warf sie den Knaben unter einem der

---

1) ופיכל שר צבאו ist Glosse aus v. 32ff., da Pikol bei E ganz unberücksichtigt bleibt.

2) Da v. 1a wegen פקד = E, so l. אלהים.

3) Anspielung auf Isaak.

4) LXX + μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς (Ball Gunkel).

5) Mit Wellhausen, a. O. S. 15; Gunkel, a. O. S. 202, ist ואת הילד vor שם על שכמה zu stellen. Ismael ist nach E (v.15) ein kleines Kind.

16 Sträucher ab. Dann ging sie weiter und setzte sich gegenüber
etwa so weit entfernt, wie Bogenschützen treffen; denn sie sprach:
Ich kann nicht ansehen des Knaben Sterben. So saß sie gegen-
über; ⌜der Knabe aber⌝ hub ⌜seine⌝ Stimme auf und ⌜weinte⌝[1].
17 Da hörte Gott die Stimme des Knaben[2]; und Gottes Engel rief
der Hagar vom Himmel her zu und sprach zu ihr: Was ist dir,
Hagar? Fürchte dich nicht; denn Gott hat die Stimme des
18 Knaben gehört[2] an der Stelle, wo er liegt. Steh auf, hebe den
Knaben auf und ergreife ihn fest mit deiner Hand; denn ich will ihn
19 zum großen Volke machen. Da öffnete ihr Gott die Augen, und
sie sah einen Wasserbrunnen; da ging sie und füllte den Schlauch
20 mit Wasser und tränkte den Knaben. Und Gott war mit dem
Knaben, und er wuchs auf und wohnte in der Wüste und ward
ein Bogenschütz[3].

22 J || ? Die wundervolle Erzählung von Isaaks Opferung 22, 1—19 hat E allein. Wo spielt sie? Nach v. 4 drei Tagereisen von Beerseba, wo Abraham nach 21, 31. 14. 22, 19 wohnt. Nach v. 2 im Gebiete der Amoriter (l. האמרי nach Peš. für המריה), also im Lande, wo sich Abraham c. 15 befand. Nach v. 14a bei Jahve-Jir'e. Aber יהוה ist für E vor Ex. 3, 14 ausgeschlossen; man erwartet אלהים oder אל. Darauf deuten auch die namentlich von Gunkel a. O. S. 212 gesammelten Anspielungen, besonders v. 8 אלהים יראה. Schon Wellhausen, a. O. S. 19, hat nach der samaritanischen Tradition an die Gegend von Sichem gedacht, und schon Bleek, Einleitung in das Alte Testament[5] S. 102, verglich Gen. 12, 6. Ich lese also v. 14a אֵל יראה und denke an den Orakelbaum אלון מורה bei Sichem (Gen. 12, 6. Dt. 11, 30); אל (Gen. 14, 6) = אלון. Dann hat J wenigstens die Weihe desselben Orts durch Abraham gekannt (12, 6). — Gunkel denkt an Jeruel zwischen Jerusalem und Engedi (2 Chr. 20, 16), aber das ist eine Wüste, kein Ort, liegt zu nahe an Beerseba und ist kultisch gänzlich unberühmt.

1 Nach diesen Ereignissen begab sich's, daß Gott Abraham
versuchte und zu ihm sprach: Abraham, ⌜Abraham⌝[4]. Der ant-
2 wortete: Hier bin ich. Er sprach: Nimm doch deinen einzigen
Sohn, den du lieb hast, den Isaak, ziehe ins Land ⌜der

---

1) Da Gott nach v. 17 des Knaben Stimme hört, l. v. 16 וישא הנער את קולו ויבך nach LXX (Kautzsch-Socin, Genesis[2]; Dillmann).

2) Das ist Anspielung auf den Namen Ismael.

3) l. רֹבֵה קֶשֶׁת nach Olshausen, Knobel, Dillmann u. a.

4) LXX + Ἀβραάμ; das ist die Weise von E.

Amoriter⌝[1] und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem von
den Bergen, den ich dir nennen werde. Da stand Abraham früh- 3
morgens auf, gürtete seinen Esel, nahm zwei seiner Knaben
mit sich und seinen Sohn Isaak, spaltete Holzstücke zum Brand-
opfer, machte sich auf und zog an den Ort, den ihm Gott nannte.
Am dritten Tage hub Abraham seine Augen auf und erschaute 4
den Ort von ferne. Da sprach Abraham zu den Knaben: Laßt 5
euch hier nieder mit dem Esel, während ich und der Knabe dort-
hin gehen wollen, um anzubeten und dann wieder zu euch zurück-
zukehren. Und so nahm Abraham die Holzscheite zum Brand- 6
opfer und lud sie seinem Sohne Isaak auf; er aber nahm das
Feuerzeug und das Messer in seine Hand. Und gingen die beiden
miteinander. Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham und begann: 7
Vater. Der antwortete: Hier bin ich, mein Sohn. Sprach er:
Da ist ja das Feuerzeug und die Holzscheite, aber wo ist denn
das Schaf zum Brandopfer? Sprach Abraham: Gott wird sich das 8
Schaf zum Brandopfer schon ersehen, mein Sohn. Und gingen die
beiden miteinander weiter. So kamen sie zu der Stätte, die ihm Gott 9
genannt hatte. Dort baute Abraham den Altar, schichtete die
Holzscheite auf, band seinen Sohn Isaak und legte ihn auf den
Altar zuoberst der Scheite. Dann streckte Abraham seine Hand 10
aus und ergriff das Messer, seinen Sohn zu schlachten. Da rief 11
ihm ⌜Gottes⌝[2] Engel vom Himmel her und sprach: Abraham,
Abraham. Der antwortete: Hier bin ich. Sprach er: Lege 12
deine Hand nicht an den Knaben und tu ihm kein Leides; denn
nun weiß ich, daß du gottesfürchtig bist, da du deines einzigen
Sohnes nicht verschont hast meinetwegen. Da hub Abraham seine 13
Augen auf und schaute auf: und siehe, da war ⌜ein⌝[3] Widder, der sich
mit seinen Hörnern im Dickicht verfangen hatte. Und Abraham ging
und holte den Widder und opferte ihn als Brandopfer an seines Sohnes
Statt. Und Abraham nannte den Namen jener Stätte ⌜Gott⌝[4] ersieht 14

---

1) l. האמרי nach Peš. Wahrscheinlich geht auch LXX τὴν ὑψηλήν Aq. καταφανῆ auf האמיר = האמרי zurück. Wellhausen, a. O. S. 19, dachte an חמרים, das sachlich paßt, aber unbezeugt ist.

2) l. אלהים nach Peš.

3) l. אֶחָד nach Sam. LXX Peš. für אחר, wenn auch allerdings אחד nicht eben vielsagend ist (Dillmann, a. O. S. 293).

4) l. אל für יהוה nach den obigen Erörterungen. Ob man auch מַרְאֶה (cf. 12, 6 מורה) für יִרְאֶה lesen soll, kann man fragen.

19 - Eljir'e*[1]. Dann kehrte Abraham zu seinen Knaben zurück. Und sie machten sich auf und zogen miteinander nach Beerseba, und Abraham blieb in Beerseba.

24 J ‖ c. 24*. Schon Knobel dachte an zwei Berichte; Gunkel, a. O. S. 215 ff., hat sich um ihre Ausscheidung bemüht. Er denkt aber an zwei jahvistische Stücke, wie er auch sonst in J Parallelberichte markiert hat. Wie sich diese andern wirklich in J vorhandenen Parallelen zueinander verhalten, wird später besprochen werden (Teil C). In c. 24 aber haben wir es einfach mit J und E zn tun. Die Kennzeichen für E sind ziemlich zahlreich: v. 2 מֹשֵׁל cf. 45, 8. 26 E — v. 6 הִשָּׁמֶר לְךָ cf. 31, 24. Ex 19, 12 E. — v. 14. 44 הוֹכִיחַ cf. 20, 16. 31, 37. 42 E (21, 25 J bedentet הוֹכִיחַ rechten mit . .). — v. 20 שֹׁקֶת cf. 30, 38 E (dagegen bei J רהט Gen. 30, 38. 41. Ex. 2, 16). v. 43 עַלְמָה cf. Ex. 2, 8 E. — v. 62 אֶרֶץ הַנֶּגֶב cf. 20, 1 E. — v. 64 נָשָׂא אֶת עֵינָיו (E regelmäßig אֵת 22, 4. 33, 5. 39, 7. Ex. 14, 10 u. ö.; J regelmäßig außer 13, 10 נָשָׂא עֵינָיו ohne אֵת cf. 24, 63). — v. 65 הַלָּזֶה cf. 37, 19 E. — v. 44 הוֹכִיחַ יְהוָה ist wohl nach v. 14 in הֹכַחְתָּ umzuändern. Man darf also ohne Willkür auf J und E verteilen. Doch ist die Verteilung im Einzelnen nicht leicht, und die hier gegebene erhebt nicht Anspruch auf absolute Richtigkeit. J: Abraham, reich gesegnet (v. 1 b), läßt seinen Hausältesten nach Aram Naharaim (v. 10) ziehen, um aus seiner dortigen Verwandtschaft für Isaak ein Weib zu holen (v. 2b—4a). Dem Einwande des Knechts, sie werde vielleicht nicht wollen (nach v. 39 zu ergänzen), begegnet Abraham mit froher Gewißheit (v. 7). So schwört jener in feierlicher symbolischer Handlung (v. 9 cf. 47, 29 J). Mit zehn Kamelen und herrlichen Geschenken am Brunnen vor der Stadt seines Ziels angelangt, bittet er Jahve um gutes Gelingen nnd ein Erkennungszeichen für die erwählte Braut (v. 10—12*. 14bβ). Alsbald kommt Rebekka zum Brunnen; er bittet sie um Wasser, sie tränkt ihn nnd erbietet sich dann auch, alle Kamele zu tränken; der Mann sieht ihr erstaunt zu, bis sie zu Ende ist (v. 15—21*). Er erfährt ihren Namen und wird von Laban ins Haus geleitet, wo er seine Botschaft vorbringt (v. 23—40*. 42—49*). Die Verwandten stimmen sofort zu und werden beschenkt (v. 50 a. 51—53). Bald darauf bittet er um seine Entlassnng, die ihm auch unter Segenswünschen für Rebekka gewährt wird (v. 56aβb. 60. 61 a). Rebekka verbirgt sich vor dem nahenden Isaak und wird nach der Begegnung sein Weib im Zelte seiner Mutter (v. 63. 64 b. 65 b. 66. 67 aαb). E: Der gealterte Abraham

---

1) v. 14 b. 15—18 ist Nachtrag (Hitzig, Begriff der Kritik S. 167 f.; Tuch, a. O. S. 390; Dillmann, a. O. S. 291 u. a.). v. 14 b wird wahrscheinlich schon auf die Korrektur מוריה v. 2 angespielt: Auf dem Tempelberge von Jerusalem wird Jahve erschaut. v. 15—18 ist älter und gehört der deuteronomistischen Schule an.

(v. 1a) sendet seinen Hausverwalter nach Nachors Stadt (v. 10), um Isaak ein Weib zu holen (v. 2a*. 4b) unter ausdrücklicher Entbindung von seinem Eid, falls sie nicht folgen will (v. 5f. 8). Er stirbt; denn auf seinem Rückwege nennt der Knecht Isaak bereits seinen Herrn (v. 65a). Der Knecht kommt zu Nachors Stadt zur Zeit des Schöpfens (v. 10b. 11*). Er betet, das Mädchen solle die rechte sein, das auf seine Bitte um Wasser ihm und den Kamelen zu trinken gebe (v. 13. 14abα). Rebekka kommt mit dem Krug (v. 15b) zur Quelle (v. 16bα), und sie tränkt ihn nnd die Kamele (v. 20aα cf. v. 46*) nnd empfängt sein Geschenk (v. 22). Er hört, daß er in ihrer Familie bleiben kann, und wird denn von Laban mit seinen Begleitern ins Hans geleitet, wo er seine Botschaft vorbringt (v. 23—41*. 42—47*). Die Verwandten verschieben die bestimmte Antwort auf den Morgen (v. 50b. 54), am Morgen sagen sie ja, snchen aber Rebekkas Abreise zu verschieben (v. 55); erst als der Knecht drängt und Rebekka selbst ziehen will, entlassen sie alle (v. 56aα. 57—59. 61b). Rebekka sieht Isaak schon von weitem nnd wird dann sein Weib (v. 62. 64a. 65a. 67aβ). — Auch wenn man c. 25, 1—5 J vor c. 24 setzt, wie sich schon wegen des Verhältnisses von 24, 36 zn 25, 5 empfiehlt, läßt sich nicht sagen, ob nach J Abraham bei Rebekkas Ankunft schon tot ist. Jedenfalls endet die Szene nach J bei ihrem Ausgangspnnkte Beerseba; denn nnr dort kann Saras Zelt noch stehen (v. 67), und Abraham könnte also noch leben. Erst später zieht Isaak nach Lachai Roi (25, 11b J). Bei E muß Abraham vor Abreise des Knechts gestorben sein; Isaak ist inzwischen nach Lachai Roi gezogen (v. 62). — Gunkel bringt eine völlig andere Quellenscheidung und verzichtet auf zwei vollständige Ketten, die man doch behaupten kann.

Als nun Abraham alt geworden und in die Jahre gekommen 1a
war, sprach Abraham zu seinem Knecht*[1], der sein ganzes Ver- 2a
mögen verwaltete: [Ziehe zu meines Vaters Hause und zu meiner 4b
Sippe][2] und hole meinem Sohne Isaak ein Weib. Sprach der 5
Knecht zu ihm: Sollte nun das Weib nicht gewillt sein, mir in
dieses Land zu folgen: soll ich dann deinen Sohn wieder zurück-
führen in das Land, von wo du ausgezogen bist? Sprach Abra- 6
ham zu ihm: Hüte dich, meinen Sohn dorthin zurückzuführen.
Und will das Weib dir nicht folgen, so bist du deines Eides 8
quitt. Nur meinen Sohn darfst du nicht dorthin zurückführen.

1) זקן ביתו ist J; denn nur J kennt Hausälteste (50, 7).

2) So darf nach v. 38a E ergänzt werden. E sagt משפחה (v. 38. 41), wo J מולדת sagt (v. 4). Freilich sagt auch J v. 40 משפחה. Ob aber ממשפחתי dort ursprünglich ist?

10b . . . . [Abraham stirbt][1]. Da machte er sich auf und zog*[2] zur
11 Stadt Nachors. Und draußen vor der Stadt ließ er die Kamele
sich lagern*[3] um die Zeit, da die Schöpferinnen herauszukommen
13 pflegten; [und betete]: Hier stehe ich am Wasserquell, und die
Töchter der Leute aus der Stadt werden herauskommen, Wasser
14 zu schöpfen. Sagt nun das Mädchen, zu dem ich sprechen werde:
Neige doch deinen Krug und laß mich trinken: Trinke, und auch
deinen Kamelen will ich zu trinken geben, so ist sie es, die du
15b. 45a deinem Knechte Isaak zugesprochen hast*[4]. [Da kam Rebekka
16b herausgegangen] mit ihrem Krug auf ihrer Schulter[5]. Sie schritt
45b zum Quell hinab [und schöpfte. Da sprach er zu ihr: Gib mir
46a doch zu trinken. Sie sprach: Trinke, und auch deinen Kamelen will
20a ich zu trinken geben][6]. Und sie leerte ihren Krug eilends in
22 die Tränkrinne. Da nahm der Mann einen goldenen Ring, ein Halbpfund
schwer, und zwei Armbänder für ihre Hände, zehn Gold-
23b pfund schwer. [Drauf sprach er:] Ist wohl in deines Vaters Hause
25 Platz für uns zum Nächtigen? Sprach sie zu ihm: So Stroh wie
Streu[7] gibt's bei uns in Menge, und auch Platz zum Übernachten.
28a Und das Mädchen lief und sagte es der Familie ihrer Mutter[8].
29a. 30 Rebekka aber hatte einen Bruder, der hieß Laban. Da er nun
den Ring und die Armbänder an den Händen seiner Schwester
sah und die Worte seiner Schwester Rebekka hörte, nämlich: So
und so hat der Mann zu mir geredet, da kam er zu dem Manne

---

1) Vor Abrahams Tode muß der Knecht noch geschworen haben. Man könnte v. 9b für E in Anspruch nehmen; doch ist das unsicher.

2) ארם נהרים ist J; denn Charan (Gen. 11, 31. 29, 4) liegt im Zweistromland. Wo Nachors Stadt bei E lag, ist nicht so sicher.

3) אל באר המים לעת ערב scheint aus J zu sein; denn E sagt scheinbar nur עין nicht באר; לעת ערב aber (cf. v. 63 J) ist Dublette zu לעת צאת השאבת, das wegen v. 13 zu E zu stellen ist.

4) v. 14bβ J. Bei J muß das Erkennungszeichen ganz ähnlich gewesen sein; doch scheint nach v. 19. 20b. 21 der Nachdruck darauf zu liegen, daß **alle** Kamele sich **satt** trinken sollen; das bloße Angebot genügt hier nicht.

5) So teilweise nach v. 45aβ. — v. 15b stört die Beschreibung von Rebekka etwas und wird aus E stammen.

6) So nach v. 45aγb. 46aβγ, womit v. 14 übereinstimmt. J entfaltet allen malerischen Zauber, E berichtet kurz die Hauptsache.

7) E sagt תֹּבן ומשפוא; J nur משפוא 42, 27. 43, 24.

8) כדברים האלה mag zu J gehören cf. 39, 17. 19. 44, 7 (Holzinger, Einleitung S. 96).

hin, und siehe, der stand noch bei den Kamelen am Quell . . .
[Er führt sie ins Haus]. Dann gab er den Kamelen Stroh und 32b
Streu und brachte Wasser zum Füßewaschen für ihn und die
Männer seiner Begleitung [1]. [Der Gesandte gibt sich nun zu er-
kennen und nennt seinen Auftrag:] . . . . Wenn du doch [2] zu 38
meines Vaters Hause ziehen wolltest und zu meiner Sippe und
meinem Sohne Isaak ein Weib holen. [Ich sprach: Wenn mir 5
nun aber vielleicht das Weib nicht folgen will?] . . . Dann bist du 41
meines Eides quitt. Wenn du zu meiner Sippe kommst, und man
will sie dir nicht geben, so bist du meines Eides quitt. Als ich 42a
nun heute zum Quell kam, [betete ich:] Hier stehe ich am Wasser- 43
quell. Nun soll gelten: Die Jungfrau, die herauskommt zu schöpfen,
zu der ich sage: Gib mir doch ein wenig Wasser aus deinem
Kruge zu trinken und die zu mir sagt: Trinke so du, wie ich 44
deinen Kamelen schöpfen will: die ist das Weib, das ⌜du⌝ dem
Sohne meines Herrn zugesprochen ⌜hast⌝ [3]. Da kam Rebekka 45aβb
herausgegangen, mit ihrem Krug auf ihrer Schulter. Und da sie
zum Quell hinabschritt und schöpfte, sprach ich zu ihr: Gib mir
doch zu trinken. Sprach sie: Trinke, und auch deine Kamele will 46aβγb
ich tränken. Und so trank ich, und auch die Kamele tränkte sie.
Da legte ich ihr den Ring an die Nase und die Armbänder an 47b
ihre Hände . . . . [Antwort der Verwandten:] Wir können dir weder 50b
ungünstigen noch günstigen Bescheid geben. [Sie verschieben die
Antwort bis auf den folgenden Tag]. So aßen und tranken [4] er 54
und die Männer in seiner Begleitung und blieben zu Nacht. Als
sie nun morgens aufstanden, sprach er: Laßt mich zu meinem
Herrn. Da sagten ihr Bruder und ihre Mutter: Mag das Mädchen 55

1) Wasser zum Füßewaschen hat 43, 24 J. Aber da in c. 24 nur E von Begleitern des Knechts redet (v. 23 לָנוּ), so wird er diese Wohltat hier erwähnt haben.

2) אם לא gibt im jetzigen Zusammenhang keinen Sinn; oben ist nach אִם לֹא übersetzt (cf. 23, 13). Aber vielleicht ging in E eine Beschwörung vorher (cf. v. 41), so daß man הִשָּׁבְעָה לִּי אִם לֹא lesen könnte (cf. Neh. 13, 25).

3) l. הוֹכַחְתָּ nach v. 14 für הוֹכִיחַ יהוה. Damit ist das einzige יהוה des Abschnittes für E beseitigt. Bequem wäre auch LXX τῷ ἑαυτοῦ θεράποντι Ἰσαάκ in לְבֶן אֲדֹנִי, da Abraham nach E schon tot ist. Aber auch v. 59 E wird er noch Abrahams Knecht genannt, wo freilich Sievers, Metrische Studien II, 2 S. 304 העבד liest. LXX hat vielleicht nach v. 14 geändert.

4) ויאכלו וישתו bei E auch Ex. 24, 11b cf. Gen. 25, 34.

wenigstens noch einige Zeit oder doch zehn Tage[1] bei uns bleiben.
56 Dann mag sie ziehen. Aber er sprach: Haltet mich nicht auf.
57 Sprachen sie: So wollen wir das Mädchen rufen und ihren Mund
58 befragen. Und sie riefen Rebekka und sprachen zu ihr: Willst
du mit diesem Manne ziehen? Sie sprach: Ich will. Da entließen
sie Rebekka und ihre Amme[2] samt dem Knechte Abrahams und
61b seinen Leuten, und der Knecht nahm Rebekka mit und zog fort.
62 Isaak aber kam ⌜vom⌝[3] Brunnen Lachai Roi, er wohnte nämlich im
64a Südland. Da nun Rebekka ihre Augen aufhob und Isaak sah,
65 sprach sie zu dem Knecht: Wer ist jener Mann dort, der uns im
Felde entgegengeht? Sprach der Knecht: Das ist mein Herr . . .[4]
67a Und er nahm Rebekka und sie ward sein Weib, und er gewann
sie lieb.

25 J ‖ c. 25, 21—28*. Die Altersangabe v. 26b gehört zu P. Die Geburt Esaus und Jakobs ist wesentlich nach E erhalten. v. 21—23 J cf. יהוה. — v. 21 עתר cf. Ex. 8, 26. 10, 18. — v. 23 צעיר cf. 19, 31ff. 29, 26. 43, 33. 48, 14. — v. 24b könnte wegen c. 38, 27 für J angesprochen werden; doch da nach J schon die Zwillingsgeburt berichtet ist, so darf man an E denken (cf. בבטנה gegen v. 21 בקרבה J), wozu auch v. 24a zu stellen ist (מלאו ימים cf. 29, 21. 50, 3 E). In v. 25—27 finden sich J und E. Da v. 25aα אדמני auf Edom anspielt, was in E erst v. 29 — 34 geschieht, und v. 25aβb שער auf Seir-Esau anspielt, was in E c. 27, 11 weiter verwertet wird, so darf אדמני zu J, das andere zu E gestellt werden. Das Wortspiel עשו : שער ist nicht schlimmer als etwa פסח : חפזון (Ex. 12, 11), so daß man עשו nicht zu beanstanden braucht. Dann wird aber wegen עשו auch v. 26 zu E gerechnet werden dürfen. J könnte auch hier das Motiv von c. 38, 27f. J verwandt haben, wonach etwa Jakob den Edom um die Erstgeburt betrügen (עקב) wollte. Dann stünde die Geburtsgeschichte bei J in einiger Analogie

1) ימים ist mehr als עשור (Tuch, a. O. S. 407). Sie werden mit jedem Worte nachgiebiger.

2) Daß die Amme hier namenlos, c. 35, 8 E benannt ist, spricht nicht gegen E für v. 59 und hat seine genaue Parallele in der Einführung Mirjams bei E (Ex. 2, 4: 15, 20). — Das allmähliche, zögernde Nachgeben, das hier in drei Stadien aus voller Unbestimmtheit (v. 50b) über versuchten Aufschub (v. 55) zu endlicher Gewährung (v. 58f.) führt, ist ganz dem allmählichen Nachgeben Pharaos bei den ägyptischen Plagen in E zu vergleichen.

3) מבוא? Gunkel, a. O. S. 229, denkt an eine Örtlichkeit, einen Eingang. Dillmann, a. O. S. 305, schlägt Streichung oder nach Sam. LXX מדבר vor. Ob nicht מבאבאר = מבאר?

4) Hier würde v. 64b ותפל מעל הגמל passen, falls aus E.

zur Erstgeburtsgeschichte bei E v. 29—35. — In v. 27 bereitet ידע ציד die Geschichte c. 27 bei J unmittelbar vor; denn c. 26 J gehört vor c. 25, ist also mit seinem Gegensatze יושב אהלים (cf. 4, 20 J) zu J zu stellen, so daß die Parallele איש שדה und איש תם zu E gehört. ויגדלו הנערים mag wegen Ex. 2, 11 J zu J gestellt werden (cf. Gen. 21, 8. Ex. 2, 10 ויגדל הילד) E. — v. 29—35 darf nun wegen der Etymologie auf אדם mit Gunkel zu E gestellt werden; cf. v. 32 הולך (cf. 15, 2 im Sinne von sterben). v. 34 ויקם וילך, bei E sehr häufig. — v. 28 ist J wegen ציד. cf. meine Schrift: Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten 1902 S. 119, im folgenden immer unter ‚Geschichtsbetrachtung' zitiert.

Als aber die Zeit um war, daß sie gebären sollte[1], da waren
Zwillinge in ihrem Leibe. Und da der erste erschien, war er 25
ganz wie ein haariger Mantel; so nannte ⌜man⌝[2] seinen Namen
Esau. Danach erschien sein Bruder, und seine Hand faßte Esaus 26a
Ferse; so nannte man seinen Namen Fersenhalter-Jakob. Und 27
Esau ward ein Mann des Feldes, Jakob aber ein ordentlicher
Mann. Nun hatte einst Jakob einen Brei gesotten, als Esau vom 29
Felde kam und müde war. Da sprach Esau zu Jakob: Laß mich 30
doch schlingen vom Roten, vom Roten da; denn ich bin müde.
Darum nennt man seinen Namen Edom. Sprach Jakob: Ver- 31
kaufe mir erst deine Erstgeburt. Sprach Esau: Muß ich doch 32
einstens zu sterben gehen: Wozu dient mir da Erstgeburt? Sprach 33
Jakob: Schwöre mir erst. Da schwur er ihm und verkaufte seine
Erstgeburt an Jakob. Drauf gab Jakob dem Esau Brot und 34
Linsenbrei, und er aß und trank und stand auf und ging weg.
So verschmähte Esau die Erstgeburt.

J ‖ c.27*. Beide Quellen J und E sind wieder eng verflochten. Zu P gehört 27
v. 46. Bei J wird die Speise ציד genannt (v. 3b. 5b. 7aα. 19. 25. 30. 31. 33), demnach bei E מטעמים (v. 4a. 5a. 7aβ. 9. 14. 17. 31). Bei J segnet die Seele Isaaks תברך נפשי (v. 25 (למען) בעבור (v. 4b. 19. 25. 31), bei E segnet Isaak (v. 7b. 10b). J sagt בטרם אמות (v. 4 cf. 45, 28), E לפני מותי (v. 7. 10 cf. Dt. 33, 1). Weitere Zeichen für J sind v. 7. 20 יהוה. — v. 34 צעקה גדולה cf. Ex. 11, 6. 12, 30 J. — v. 41 אבל cf. 50, 10 J. — v. 43b חרן cf. 11, 31. 29, 4 J. — Zeichen für E sind: v. 28 האלהים. — v. 1. 18 בני [אבי] und הנני cf. 22, 1. 7 u. ö. E. — v. 8. 13. 42 שמע בקול cf. 21, 12. 30, 6. Ex. 18, 19 u. ö. E. — v. 12. 21. 22 משש cf. 31, 34. 37 E. — v. 28. 37 דגן ותירוש cf. Dt. 33, 28 E. —

1) Ob auch bei E erst nach langer Unfruchtbarkeit, ist fraglich.

2) l. ויקרא nach v. 26 und LXX Peš.

v. 36 הכי cf. 29, 15 E. — v. 35 מרמה cf. 34, 13 (29, 25. Jos. 9, 22) E. — v. 36 אצל cf. Num. 11, 17. 25 E. — v. 41 שטם cf. 50, 15 E. — Nach J soll Esau ein Wildpret (ציד) zubereiten, um den Segen zu empfangen. Als er fort ist, zieht Jakob auf Rebekkas Rat Esaus Feierkleider an (v. 15) und betrügt mit deren Geruch den Vater (v. 25). Der Segen über Jakob spielt auf das geschichtliche Verhältnis der Brüder an (v. 29aβb. 37aα), ebenso der „Segen" über den betrogenen Esau (v. 40). Auf Rebekkas Rat flieht Jakob vor dem geheim für die Zeit nach Isaaks Tode beabsichtigten (v. 41b בלבו cf. 8, 21. 24, 45aα J) Anschlag Esaus nach Charan (v. 43b. 44). Nach E soll Esau einen Schmaus (מטעמים) bereiten. Rebekka horcht (v. 5a) und besorgt den Betrug mit Ziegenfellen, die sie Jakob um Hals und Hände legt (v. 8—14. 16f.) und die Isaak täuschen (v. 22f.). Der Segen spielt auf die natürliche Lage der Brudervölker an (v. 28. 37aβ. 39). Der ausgesprochenen Absicht Esaus, Jakob zu töten, begegnet Rebekka, indem sie Jakob zur Flucht nötigt (v. 41a. 42. 43a. 45). Nach J spielt das Ereignis nicht unmittelbar vor Isaaks Tode (v. 41b), Wildpret ist allezeit seine Lieblingsspeise (25, 28). Daher wird v. 1aα. 2 zu J gehören; auch hier ist der Todestag unbestimmt. Die Szene ist Beerseba (c. 26). — Nach E scheint es sich um das Sterbemahl unmittelbar vor dem Tode (v. 7b. 10 לפני מותי cf. Dt. 33, 1) zu handeln, und vielleicht war in E vor v. 41 sein Tod berichtet. Wo spielt die Szene? — Die Quellenscheidung ist begründet von Wellhausen, a. O. S. 32; sehr gefördert von Gunkel, a. O. S. 270f.

1 [Nun war Isaak alt] und seine Augen waren erloschen und sahen
nichts mehr [1]. Da rief Isaak seinen älteren Sohn Esau und sprach
4 zu ihm: Mein Sohn. Der sprach zu ihm: Hier bin ich ...... Und
5 bereite mir doch einen Schmaus, wie ich ihn liebe ...... Rebekka
6 aber horchte, wie Isaak zu seinem Sohne redete. Da sprach Re-
bekka zu ihrem ⌜jüngeren⌝ [2] Sohne Jakob also: Siehe, ich hörte
7 deinen Vater zu deinem Bruder Esau also reden: Bereite mir
einen Schmaus, daß ich esse und dich segne* [3] vor meinem Tode.
8 Und nun, mein Sohn, höre auf meine Stimme in dem, was ich dir
9 anbefehle. Gehe zum Kleinvieh und hol mir von da zwei schöne
Ziegenböckchen. Die will ich für deinen Vater zum Schmaus

1) J drückt 48, 10 die Blindheit anders aus, daher ist 27, 1aβ vielleicht E.

2) LXX + ἐλάσσονα. Daß er ihr, d. h. der Muttersohn war, hat J (25, 28), aber nicht E gesagt.

3) לפני יהוה ist schon wegen יהוה aus J und stört neben לפני מותי.

bereiten, wie er's liebt. Den bringe deinem Vater, daß er esse, 10
damit er dich segne vor seinem Tode. Sprach Jakob zu seiner 11
Mutter Rebekka: Ja, aber mein Bruder Esau ist ein behaarter
Mann, während ich ein glatter Mann bin. Nun könnte mich vielleicht 12
mein Vater betasten, und dann stände ich als Betrüger vor seinen
Augen da und würde dann Fluch über mich bringen und nicht
Segen. Sprach seine Mutter zu ihm: Laß mir den Fluch, mein 13
Sohn, höre nur auf meine Stimme, und geh und hole mir. Da 14
ging er und holte es und brachte es seiner Mutter, und seine Mutter
bereitete einen Schmaus, wie ihn sein Vater liebte. Die Häute 16
der Ziegenböckchen aber zog sie ihm über die Hände und seinen
glatten Hals. Dann übergab sie den Schmaus und das Brot, das 17
sie bereitet hatte, in die Hand ihres Sohnes Jakob. So kam er 18
zu seinem Vater und sprach: Vater. Der sprach: Hier bin ich.
[Jakob gibt sich als Esau zu erkennen]. Und Isaak sprach zu 21
Jakob: Tritt her, daß ich dich betaste, mein Sohn, ob du mein
Sohn Esau seist oder nicht. Da trat Jakob an seinen Vater 22
Isaak heran, und der betastete ihn und sprach: Die Stimme ist
Jakobs Stimme, aber die Hände sind Esaus Hände. Und er er- 23
kannte ihn nicht; denn seine Hände waren rauh wie seines Bruders
Esau Hände. Und so segnete er ihn:

Es beschenke dich Gott Vom Tau des Himmels 28
Und den Fetten der Erde Und mit viel Getreide und Most.
Völker sollen dir dienen Und Nationen vor dir niederfallen[1]. 29

Und nur eben war Jakob wieder hinausgegangen von seines 30aβ
Vaters Isaak Angesicht, [da kam Esau] und hatte gleichfalls einen 31a
Schmaus bereitet und brachte ihn seinem Vater[2]. [Der Betrug
klärt sich Isaak auf]. Da sprach er: Dein Bruder ist gekommen 35
mit Hinterlist und hat deinen Segen mitgenommen. Sprach er: 36

Ja, richtig nennt man ihn Jakob bei Namen Betrog er mich doch nun zweimal
Meine Erstgeburt hat er genommen Und ach nun noch meinen Segen entwendet[3]—

---

1) Wir könnten in v. 28. 29aα einen Vierzeiler haben, die häufigste Form der hebräischen Strophe. Aber v. 28 scheint schon ein Vierzeiler zu sein, zu dem dann der Zweizeiler v. 29aα tritt. — J hat v. 29aβb einen Vierzeiler. In E wird anders als in J vom Verhältnis zu andern Völkern ganz allgemein gehandelt.

2) Ob Esau den Schmaus bei E von Wildpret bereitet hat, ist nicht gesagt.

3) Wieder ein Vierzeiler, der durch die Wortspiele ויעקבני : יעקב und

37 und sprach: Hast du mir keinen Segen beiseite gelegt? [Da
sprach Isaak]: Mit Getreide und Most habe ich ihn belehnt[1].
38a Sprach Esau zu seinem Vater: Hast du nur diesen einen Segen,
39 mein Vater? Da antwortete sein Vater Isaak und sprach zu ihm:

Siehe fern von den Fetten der Erde Sei deine Wohnstatt Und vom Tau des Himmels droben.
. . . . [2]

41a [Isaaks Tod]. Esau aber stellte dem Jakob nach wegen des
42 Segens, mit dem ihn sein Vater gesegnet hatte. Als man aber
Rebekka die Worte ihres älteren Sohnes ansagte, sandte sie hin
und ließ Jakob, ihren jüngeren Sohn rufen, und sprach zu ihm:
43a Dein Bruder Esau will sich an dir rächen und dich töten. Und
45 nun, mein Sohn, höre auf meine Stimme [und flieh] . . . . . bis sich
der Zorn deines Bruders von dir gewendet hat und er vergessen
hat, was du ihm angetan hast[3]. Dann will ich hinsenden und
dich von dort zurückholen lassen. Warum soll ich euch alle beide
an einem Tage verlieren?

28 J || c. 28, 10ff.* Der mit Hupfeld bei Wellhausen, a. O. S. 30f.; Dillmann, a. O. S. 334; Holzinger, a. O. S. 192; Gunkel, a. O. S. 279, wesentlich übereinstimmenden Quellenscheidung kann ich nichts zufügen. Kuenen, Einleitung I, 1 S. 141. 242 hält c. 28, 13—16 für nicht ursprünglich in J; cf. auch Oort in Th. T. 18 S. 299ff. Gunkel, a. O. S. 281, hält wenigstens v. 14 für sekundär in J. Doch kann ich mich nicht davon überzeugen. Hier kommt J für uns weniger in Betracht. Also v. 10. 13—16. 19a ist J; v. 11—12. 17f. 20—22* E; v. 21b schwerlich E (Ball, Holzinger, a. O. S. 193), eher J oder Zusatz.

ברכתי:בכרתי: noch besonders schön gebildet ist. Der Vers weist zurück auf c. 25, 29ff. und entstammt also derselben Quelle (Gunkel); cf. Geschichtsbetrachtung S. 119.

1) Der Satz gehört zu E (cf. v. 28). Freilich steht er recht abrupt da; denn was vorher und nachher in v. 37 steht, ist J (אפוא cf. v. 33. c. 43, 11. Ex. 33, 16 J). Vielleicht ist Ausführlicheres ausgefallen. Esaus Antwort steckt wohl in v. 38aβ E. — v. 38aγ J.

2) Jetzt hat E nur einen Sechser, doch könnte vielleicht ein Vers ausgefallen sein, der inhaltlich v. 29aα entspräche. J hat auch v. 40 einen Vierzeiler. — Sehr schön in E ist der Doppelsinn des „Segens" mit משמני הארץ und מטל השמים ausgedrückt.

3) Die vorausgesetzte Vergeßlichkeit Esaus paßt sehr gut zur Schilderung Esaus in c. 25, 29—34 und ist daher wohl zu E zu stellen.

[Jakob flieht.] Und er gelangte an die Stätte[1] und übernachtete 11
daselbst, da die Sonne unterging, nahm einen von den Steinen der
Stätte, legte ihn sich zu Häupten und legte sich an selbiger Stätte 12
schlafen. Da träumte ihm, und siehe, da war eine Leiter auf der Erde
aufgestellt, die mit ihrer Spitze an den Himmel reichte, und daran
stiegen die Engel Gottes hinauf und hinab. [Und da er erwachte][2], 17
fürchtete er sich und sprach: Wie schauervoll ist diese Stätte. Hier
ist nichts anderes denn Gottes Haus[3], und hier ist die Pforte des
Himmels. Und frühmorgens stand Jakob auf und nahm den Stein, 18
den er sich zu Häupten gelegt hatte, stellte ihn als Malstein
auf und goß Öl über ihn aus. Dann tat Jakob ein Gelübde also: 20
Wenn Gott mit mir ist und mich auf diesem Wege behütet, den
ich gehe, und mir Brot zu essen und Kleider anzuziehen gibt, und 21a
wenn ich in Frieden in mein Vaterhaus zurückkehre — dann soll 22
dieser Stein, den ich als Malstein aufgestellt habe, zum Gotteshaus
werden, und alles, was du mir schenkst, das will ich dir wahrhaftig verzehnten.

J ‖ c. 29. 30.* In c. 29. 30 ist Jakobs Aufenthalt bei Laban erzählt nach 29. 30
J und E. Nur 29, 24. 29. 30, 22a ist P (cf. Dillmann). Außer am Anfang ist die Verteilung hier besonders schwierig und nur ungefähr zu bestimmen. Zu J gehört v. 2—14a. 19b (v. 4 חרן.— v. 13 חבק cf. 33, 4. 48, 10 J. — v. 13b ויספר וג" cf. 24, 66 J. — v. 14 עצמי ובשרי cf. 2, 23 J). Daß Laban Nachors Sohn heißt (v. 5), ist freier Ausdruck, wie Jakob Labans Bruder heißt (v. 12). Zu E gehört v. 1 בני קדם cf. Num. 23, 7 gegen 28. 10 חרן J). 14b—19a. 20 (v. 15 משכרת cf. 31, 7. 41. — v. 16b שם—שם wie Ex. 1, 15. Num. 11, 26 E. — v. 16 יפת תאר ויפת מראה cf. 39, 6 E). — Auch in v. 21—30 ist J vorhanden, wie v. 26 (צעירה und בכירה cf. 19, 31 ff.) beweist. Nun ist nach 31, 38 J nicht gesagt, daß Jakob um die Töchter vierzehn Jahre gedient habe. Vielleicht gibt Laban also nach J Rahel dem Jakob ohne weitere Bedingungen nach dem Vollzug der Brautwoche mit Lea, und man darf v. 27abα. 28. 30a zu J stellen. — Für E erhebt sich wenigstens die Frage, ob Jakob nicht erst nach den zweiten sieben Jahren Rahel empfängt, wie er Lea erst nach dieser Zeit bekommt. Doch fehlt die Möglichkeit des Beweises. Zu E scheint das meiste in v. 21—30 zu gehören (v. 21 הבה c. acc. cf. 30, 1 E, doch 47, 16f. auch bei J. — עשה משתה ohne ל cf. c. 21, 8. Bei J mit ל (19, 3. 26, 13). — v. 25 רמה cf. Jos. 9, 22. — Die Geburt der Söhne (29, 31—30, 24)

1) המקום v. 11 scheint vorher genannt zu sein (Holzinger, a. O. S. 192).
2) Zu ergänzen und wegen v. 16 ausgefallen; cf. Wellhausen, a. O. S. 30.
3) d. i. Betel. Eine nochmalige Namengebung auf Betel brauchte E nicht.

scheint bei der Leagruppe wesentlich nach J, bei der Rahelgruppe wesentlich nach E erzählt zu sein. Doch finden sich von Dan an (30, 1ff.) Dubletten. So wegen des wiederholten רחל v. 1aα J ‖ v. 1aβ E (קנא ב cf. 37, 11 E). — v. 3bβ J (cf. 16, 2) ‖ v. 3bα E (cf. 50, 23). — v. 13aα J ‖ v. 13aβ E. — v. 14—16 J ‖ v. 17f. E (Wellhausen, a. O. S. 37). v. 20aβ J ‖ v. 20aα E (אלהים). — v. 24b J (יהוה) ‖ v. 23b E (אלהים). Nach 29, 31—35 J scheint J die Söhne nicht zu numerieren, so daß man die Numerierung in 30, 7. 12. 17. 19 zu E stellen könnte (cf. v. 24 בן אחר J: v. 7. 12 בן שני E). — Am verwickeltsten ist 30, 25—43 JE. Zu J gehört v. 25 (‖ v. 26 E). 27 (מצא חן בעינים J. — נחש cf. 44, 5. 15 J. — בגלל 12, 13 J). 29—31 (außer אשמר E). Zu E v. 26 (נשים וילדים—עבֹדה). 28 (שכר. Nach J v. 31 will Jakob keinen Lohn). Nach J will Jakob die künftig geborenen gesprenkelten und gefleckten Tiere haben. Laban soll augenblicklich alle gesprenkelten und gefleckten Ziegen entfernen (v. 32 הָסֵר משם. — v. 35a ויסר—הטלאות) und seinen Söhnen übergeben, drei Tagereisen von Jakob weg (35b. 36); Jakob bekommt alle einfarbigen Tiere zum Hüten, so daß also keine Vermischung zwischen bunten und einfarbigen Tieren möglich ist. Durch abgeschälte Weißpappelzweige, die er ins Trinkwasser tut, erreicht aber Jakob, daß sich seine einfarbigen Tiere „versehen“ und bunte Junge zur Welt bringen (v. 37—39*), die Jakob nun abtrennt (v. 40aα) und zu eigenen Herden verbindet (v. 41b). Seinen Kunstgriff verwendet er aber nur bei den kräftigen Tieren (v. 41—43). — Nach E will Jakob 1. heute alle fleckigen Ziegen und schwarzen Schafe als seinen Lohn aus der Herde nehmen, den Laban morgen besichtigen soll (v. 32 ohne הסר משם v. 33f.). Das geschieht (v. 35a von כל אשר לבן בו an). 2. Nun erreicht er mit Hilfe abgeschälter Stäbe eine bunte neue Generation (v. 37—39) von bunten Tieren. Als ihm dann Laban von diesen bunten, gesprenkelten und geringelten Tieren nur die selteneren geringelten (עקד) lassen will, richtet er die Gesichter der Tiere bei der Begattung auf Geringeltes (v. 40aβ) und erhält so geringelte Tiere (31, 8). Nun geht es hin und her zwischen gesprenkelten (נקדים) und geringelten (עקדים) Tieren (31, 8), Laban kann aus der ihm gestellten Zwickmühle nicht heraus. Bei E finde ich also zwei Stadien: 1. Die bunten Tiere sollen Jakob gehören (30, 32—34. 35*. 37—39*). 2. Die geringelten oder die gesprenkelten, je nach Labans Vorschlag, unter den bunten Tieren gehören ihm (30, 40aβ. 31, 8). — Da es sich bei J nur um Ziegen, bei E um Ziegen und Schafe zu handeln scheint, so wird endlich 31, 10. 12 zu J zu stellen sein (gegen Dillmann, a. O. S. 350; Holzinger, a. O. S. 202; Gunkel, a. O. S. 303). Dafür spricht auch נשא עינים ohne את. Vielleicht haben wir hier ein späteres, zweites Stadium in J, wonach Jakob vor einem neuen Kontrakt einen Wink von oben erhält, daß er Tiere mit Ringeln, Sprenkeln und bunten Flecken fordern soll (Gunkel S. 303). Genaueres läßt sich aber nicht

sagen. Bei E macht nicht Jakob, sondern Laban die späteren Kontrakte (31, 8). — Die Quellenscheidung ist begründet von Wellhausen, a. O. S. 40 f., weitergeführt von Gunkel, a. O. S. 297 ff.

Und Jakob hob seine Füße auf und zog ins Land der Ostleute 29, 1
. . . . . [Er verdingt sich bei Laban,] und er blieb bei ihm einen Monat 14b
und Tage. Und Laban sprach zu Jakob: Bist du nicht richtig mein 15
Bruder, und da solltest du mir umsonst dienen? Sag mir doch an, was
dein Lohn sein soll. Nun hatte Laban zwei Töchter. Die ältere hieß 16
Lea, und die jüngere hieß Rahel. Leas Augen aber waren matt, da- 17
gegen war Rahel schön von Gestalt und schön anzusehen. Jakob 18
aber liebte Rahel, und so sprach er: Ich will dir sieben Jahre
um deine jüngere Tochter Rahel dienen. Sprach Laban: Besser 19a
ist's, ich gebe sie dir, als daß ich sie einem andern Manne gebe.
So diente denn Jakob um Rahel sieben Jahre, und sie erschienen 20
in seinen Augen wie ein paar Tage, so lieb hatte er sie. Dann 21
sprach Jakob zu Laban: Gib mir mein Weib; denn meine Tage
sind abgelaufen, daß ich zu ihr eingehe. Da versammelte Laban 22
alle Leute des Ortes und veranstaltete ein Trinkgelage. Am Abend 23
aber nahm er seine Tochter Lea und brachte sie zu ihm, und er
ging ein zu ihr. Und am Morgen siehe, da war's Lea. Da 25
sprach er zu Laban: Was hast du mir da angetan. Habe ich doch
um Rahel bei dir in Diensten gestanden, warum hast du mich denn
betrogen? [Sprach Laban: Du sollst sie haben] um einen Dienst, 27
den du bei mir noch sieben andere Jahre leisten sollst. Da diente 30b
er ihm noch sieben andere Jahre.

. . . . 30
. . . .
. . . .[1] Rahel aber war eifersüchtig auf ihre Schwester und sprach 1
zu Jakob: Schaffe mir Söhne; wo nicht, so sterbe ich. Da ent- 2
brannte Jakobs Zorn gegen Rahel, und er sprach: Bin ich denn
an Gottes Statt, der dir Leibesfrucht versagt hat? Sprach sie: 3
Da ist meine Magd Bilha: Gehe zu ihr ein, daß sie auf meinen
Knien gebäre. [Er ist es zufrieden]. Und Bilha ward schwanger 5
und gebar Jakob einen Sohn. Da sprach Rahel: Gott hat mir 6
Recht verschafft und auch auf meine Stimme gehört und mir einen
Sohn geschenkt. Darum nannte sie ihn Rechtsmann-Dan. Und 7

1) Die Geburt Rubens, Simeons, Levis, Judas fehlt jetzt bei E, war aber nach 30, 17 חמיש' erzählt.

abermal ward sie schwanger*[1] [und gebar] Jakob einen zweiten Sohn.
8 Da sprach Rahel: Gottesringkämpfe habe ich mit meiner Schwester
gerungen und bin auch obgelegen, und nannte seinen Namen
Ringmann-Naphtali . . . . . [Leas Magd Zilpa gebiert Gad und
13 Ascher] . . . . denn glücklich preisen mich die Frauen . . . .
17 Und Gott hörte auf Lea, daß sie schwanger ward und Jakob
18 einen fünften Sohn gebar. Da sprach Lea: Gott hat mir meinen
Lohn gegeben, weil ich meine ⌜Magd⌝[2] meinem Manne überließ,
19 und nannte seinen Namen Lohnesmann-Issakar. Und abermals
20 ward Lea schwanger und gebar Jakob einen sechsten Sohn. Und
22b Lea sprach: Gott hat mir gute Spende gespendet[3] . . . . Dann er-
23 hörte Gott sie [Rahel], und sie ward schwanger und gebar einen
24a Sohn und sprach: Gott hat meine Schande entfernt, und nannte
seinen Namen Entferner-Joseph.
26 [Dann sprach Jakob zu Laban]: Gib mir meine Weiber und
Knaben, um die ich dir gedient habe, und laß mich ziehen; denn
28 du kennst meine Dienstfrist, die ich dir gedient habe. Der sprach:
31 Bestimme mir deinen Lohn, den ich dir geben soll. [Sprach er:] Ich
32 gehe zu hüten[4]. Wenn ich nun heute durch deine ganze Vieh-
herde gehe, so soll jedes gesprenkelte und gefleckte Stück ⌜unter
den Ziegen⌝[5] und jedes schwarze Stück unter den Schafen — das
33 soll mein Lohn sein. Und am morgenden Tage soll meine Red-
lichkeit für mich zeugen, wenn du kommst, dir meinen Lohn vor
Augen zu stellen: Alles, was nicht gesprenkelt und gefleckt ist
unter den Ziegen und schwarz unter den Schafen, das soll von mir
34 gestohlen sein. Sprach Laban: Ja, es sei, wie du redest . . . . .
35 [Jakob nahm] . . . . . alles[6], woran etwas Weißes war, und alles,
37 was schwarz war unter den Schafen . . . . . . [Dann besorgte sich

---

1) Der Rest von v. 7a wegen שפחה wohl aus J.

2) Für שפחתי ist wegen E אמתי zu lesen (Dillmann, a. O. S. 345).

3) Anspielung auf Zebulon.

4) אשמר ist mit Kautzsch-Socin und Dillmann als Parallele aus E zu ארעה anzusehen.

5) Mir erscheinen וטלוא ונקד בעזים und כל שה נקד וטלוא als Dubletten. Da nach v. 33 zuerst die Ziegen, dann die Schafe in E genannt sind, so wird das hinter כל שה נקד וטלוא ausgefallene בעזים zusammen mit der Merkstelle ונקד וטלוא (in verkehrter Reihenfolge) am Rande nachgetragen und dann in den Text gedrungen sein. LXX om. נקד וטלוא וכל שה.

6) sc. von den Ziegen. Die Ziegen sind gewöhnlich schwarz (Ct. 4, 1), die Schafe weiß (Ct. 4, 2. 6, 6).

Jakob Stäbe von] Mandelbäumen und Platanen[1], indem er das Weiße an den Stäben ausschälte[2], [und legte sie] in die Wassertränkrinnen, wohin die Tiere zum Trinken kamen[3]. So empfingen 39a
die Tiere vor den Stäben[4].

Später richtete er die Gesichter der Tiere auf das Geringelte*[5] 40
unter Labans Vieh[6].

J ‖ c. 31*. Wir haben zwei leicht auseinanderzulegende Reihen, 31
beide vollständig. Zu P gehört nur v. 18 (außer aα). Zu J gehört außer v. 10. 12 (s. o.): v. 1 (Labans Söhne; cf. 30, 35b J. — כבוד gegen v. 16 עשר E). 3 (sprengt v. 2 und v. 4). 20 (גנב את לב v. 26 cf. 2 Sam. 15, 6 in J nahestehendem Sprachkreise gegen v. 27 גנב אותי E). 21 (‖ v. 17a E .ויקם fehlt LXX und könnte Zusatz sein). 22 (cf. 30, 36 Labans dreitägige Entfernung). 23 (דבק cf. 2, 24. 19, 19. 34, 3 J gegen v. 25 וישג E). 25b (cf. v. 23 Gilead). 26 (גנב את לבבי). 27b (לא הגדת לי) ist ‖ v. 27a נחבאת E und geht auf v. 20 zurück). 31b (גזל cf. 21, 25 J). 36a (‖ v. 36b E). 38—40 (‖ v. 41 E). 42a (‖ v. 42b אלהים E). 45 (‖ v. 46 E: Die Massebe spielt auf Mispe an. Der Gal spielt auf Gilead an). 49. 50a. 51* (Anspielung auf Mispe). 53b (cf. v. 42 פחד יצחק). 54 (‖ v. 46 E). Zu E gehört v. 2. 4—9. 11. 13—17. 18aα. 19. 21aα. 24. 25a. 27a. 28—30. 31a (ויען ויאמר E). 32—35 (auf v. 19 bezogen). 36b. 37. 41. 42b. 43. 44. 46. 48. 52. 53a. Sekundär sind v. 47 (Wellhausen, a. O. S. 41). 50aγb (steht in LXX zwischen v. 44 und v. 45 und stört die Pointe in J und E, wonach die Massebe-Mispe (J) und der Steinhaufe (E) Zeugen des Bundes sind). Die beiden Reihen sind so deutlich für J und E, daß sie sich selbst als Parallelen beweisen. Sachlich gruppieren sie sich so: Nach J bricht Jakob, nachdem er reich geworden, auf Jahves Befehl mit Weib und Kind und Herden von

1) Ich vergleiche לח in לבנה לח mit לֵחַ J (Dt. 34, 6 J) und stelle daher לוז וערמן zu E (cf. Gunkel, a. O. S. 300).

2) Der Form מחשף vergleicht sich מכתב Ex. 32, 16 E. Darum darf auch das parallele פצלות לבנות und also v. 37bα zu J gestellt werden.

3) בשקתות—לשתות sprengt den Zusammenhang v. 38 in J, wo לנכח הצאן (25, 21 J) zu ברהטים gehört (Wellhausen, a. O. S. 39 A. 1), ist aber nicht Glosse, sondern E (שקת cf. 24, 20).

4) v. 40aα והכשבים הפריד יעקב ist J (Gunkel). Die כשבים sind hier die jungen geborenen Lämmer, anders als v. 32. 33. 35 in E, wo sie nicht neugeborene Tiere sind.

5) Da es in diesem Stadium nach 31, 8 auf das עקד ankommt, so wird וכל חום als mißverstehende Glosse zu streichen sein.

6) Der Satz zerreißt den Zusammenhang v. 40 in J (Hupfeld; Olshausen; Dillmann u. a.) und gehört zu E (Wellhausen, a. O. S. 39 A. 1).

Charan auf (v. 1. 3. 17a. 18aα), ohne Lahan, der drei Tagereisen entfernt ist (30, 36), zu benachrichtigen (20), und überschreitet den Euphrat, in der Absicht, Gilead zu erreichen (21). Drei Tage darauf erfährt Lahan von seiner Flucht (v. 22), verfolgt ihn und holt ihn am siebenten Tage ein, da Jakob am Gebirge Gilead zeltet (v. 23. 25b). Vom Punkte der drei Tagereisen um Charan laufenden Peripherie aus, wo sich Laban hefindet, his nach Gilead konnte man also in vier eiligen Tagereisen gelangen. Sein Vorwurf gegen Jakob lautet auf Entführung der Töchter (v. 26. 27b). Jakob antwortet entsprechend (31b), führt ihn aber dann wegen seiner Undankbarkeit zornig an (v. 36a. 38—40. 42a). Die Massebe wird als Bundeszeichen errichtet dafür, daß Jakob Labans Töchter gut behandeln will (v.45. 49. 50a. 51 [ohne הנה הגל הזה]. 52aβ). Jakob schwört bei seines Vaters Gott, es folgt das Opfermahl (v. 53b. 54). Die Pointe liegt im Namen Mispe cf. Geschichtsbetrachtung S. 122 A. 3. — Nach E bespricht sich Jakob mit seinen Frauen über den von Gott gewollten Aufbruch; diese nehmen gegen ihren Vater Jakobs Partei, und er bricht gegen Abend (cf. v. 29. 42b אמש) auf (v. 2. 4—9. 11. 13—17a. 21aα). Rahel stiehlt ihrem Vater, der ganz in der Nähe zur Schafschur gegangen ist, den Teraphim (v. 19). In der folgenden Nacht wird Laban im Traum von Gott gewarnt, Jakob Böses zu tun (v. 24). Am andern Tage holt er Jakob ein (v. 25a) und macht ihm Vorwürfe wegen seiner Flucht und des gestohlenen Götzen (v. 27a. 28—30). Jakob weiß sich des Diebstahls unschuldig und erlaubt Laban die Haussuchung, die wegen Rahels Schlauheit mißlingt (v. 31a. 32—35). Nun wird umgekehrt Jakob auf Laban zornig (v. 36b. 37. 41. 42b), worauf Laban halb hilflos seinen Anspruch auf Töchter, Enkel und Herden geltend macht (v. 43). Er muß sich aber zufrieden gehen und schlägt einen Bund vor (v. 44). Ein Steinwall wird errichtet, darauf das Bundesmahl gehalten; beide verpflichten sich, den Wall als Grenzwall zu achten; beide schwören beim Gott ihrer Väter (v. 46. 48. 52 [ohne ועדה המצבה und ואת המצבה הזאת]. 53a). Die Pointe liegt im Namen Gilead (v. 48). — Man sieht, bei J spielen die Töchter eine passive, bei E eine aktive Rolle. Bei J ist der Bund ein den Jakob einseitig verpflichtender Familienvertrag, bei E ein beide Parteien verpflichtender Volksvertrag. Bei J handelt es sich, da Gilead längst bekannt ist (v. 23. 25), um Mispe, genauer Ramat Mispe (cf. v. 45 וירימה) in Gilead, bei E um den erst zu gebenden Namen Gilead selbst. — Das Ramat-Mispe bei J ist gewiß identisch mit dem Jos. 13, 26. Jud. 11, 29. 10, 17. 11, 11. 34 genannten Mispe (Buhl, Geographie des Alten Palästina S. 262). Es muß nördlich vom Jabbok gelegen haben, da die Szene c. 31 zwischen Charan und dem Jabbok (32, 23 J) spielt, kann also nicht mit dem Ramot identisch sein, das Eusebius, Onomasticon[1] S. 287, 44 als 15 Milien westlich von Philadelphia erwähnt (Buhl a. O.). Es muß aber wegen 32, 8 J (Doppel-

lager) auch nördlich von Machanaim gelegen haben (cf. Smend in ZaW. 22 S. 155ff.). Sehr wahrscheinlich haben G. A. Smith und Smend, a. O. S. 158, recht, wenn sie Ramat-Mispe mit Er-Remthe sw. von Edrei gleichsetzen. Aber auch E wird mit seinem Gilead eine ähnliche Gegend im Auge haben; denn auch hier kommt Jakob vom Gilead über Machanaim (32, 3) zum „Bach“ d. i. Jabbok (32, 24). cf. Wellhausen, a. O. S. 40ff.; Dillmann, a. O. S. 349ff. 355; Bacon, Genesis S. 169ff.; Holzinger, a. O. S. 202ff.; Gunkel, a. O. S. 301ff.

Jakob aber sah Labans Angesicht an, und siehe, er war zu 2
ihm nicht mehr wie gestern und ehegestern. Da sandte Jakob 4
hin und ließ Rahel und Lea zu seiner Viehherde aufs Feld rufen
und sprach zu ihnen: Ich sehe es euerm Vater im Gesicht an, 5
daß er zu mir nicht mehr wie gestern und ehegestern ist, und
doch war der Gott meines Vaters mit mir. Ihr wißt ja selbst, wie 6
ich mit all meiner Kraft euerm Vater gedient habe. Euer Vater 7
aber hat mich hintergangen und mir zehnmal meinen Lohn ab-
geändert. Doch hat ihm Gott nicht erlaubt, mir Böses anzutun.
Spricht er: Die Gesprenkelten sollen dein Lohn sein, dann wirft 8
alles Vieh gesprenkelte Tiere. Spricht er: Die Geringelten sollen
dein Lohn sein, dann wirft alles Vieh geringelte Tiere. So hat 9
nun Gott euerm Vater den Viehbesitz entzogen und mir geschenkt.
Der Engel Gottes aber sprach zu mir im Traum: Jabob, 'Jakob'[1], 11
und ich sprach: Hier bin ich. [Er sprach:] Ich bin der Gott in 13
Betel, wo du einen Malstein gesalbt hast, wo du mir ein Gelübde
getan hast. Nun mach dich auf, ziehe aus diesem Lande fort und
kehre in das Land deiner Verwandtschaft zurück. Und Rahel und 14
Lea antworteten und sprachen zu ihm: Haben wir noch Anteil
und Erbe am Hause unsers Vaters? Gelten wir ihm nicht als 15
Fremde, da er uns verkauft hat und dazu auch noch unser Silber
aufgezehrt hat? Nein, der ganze Reichtum, den Gott unserm 16
Vater entzogen hat, der gehört uns und unsern Söhnen. Und so
tu denn nun alles, was Gott zu dir gesprochen hat[2]. Da brach Jakob 17
auf, hob seine Söhne und Weiber auf die Kamele und führte all sein Vieh 19
weg. Laban aber war gerade gegangen, seine Schafe zu scheren; da hatte
Rahel den Teraphim gestohlen, der ihrem Vater gehörte. Gott aber kam 24

1) LXX + 'Ιακώβ, was zu der bekannten Art von E stimmt.

2) Das Erbrecht der Töchter ist kulturgeschichtlich sehr wichtig. Leider sagt E nicht, ob Laban Söhne hatte (v. 1a ist wie v. 1b J gegen Holzinger a. O. S. 202).

zu Laban, dem Aramäer[1], im Traum des Nachts und sprach zu
ihm: Hüte dich, mit Jakob statt Gutes Böses zu reden . . . . . .
25a. 27a So holte Laban den Jakob ein [und sprach]: Warum bist du
28 heimlich geflohen und hast mich getäuscht und hast mir nicht
freigelassen, meine Söhne und meine Töchter zu küssen? Da
29 hast du nun töricht gehandelt. Gottes war meine Hand[2], daß ich
euch Böses hätte antun können. Aber der Gott ⌜eures Vaters⌝[3]
sprach gestern abend zu mir also: Hüte dich, mit Jakob statt Gutes
30 Böses zu reden. Nun aber, wo du so ohne weiteres gezogen bist,
weil du dich so herzlich sehntest nach deines Vaters Hause:
31a Warum hast du mir da meine Gottheit gestohlen? Da antwortete
32 Jakob und sprach zu Laban: Bei wem du deine Gottheit findest,
der soll vor unsern Brüdern nicht leben bleiben. Untersuche meine
Habe, du darfst sie dir nehmen. Jakob wußte nämlich nicht, daß
33 Rahel sie gestohlen hatte. So ging Laban in das Zelt Jakobs
⌜und das der beiden Mägde⌝[4] und das Leas hinein, fand aber nichts.
34 Dann verließ er Leas Zelt und ging in das Zelt Rahels. Rahel
aber hatte den Teraphim genommen, ihn in den Kamelskorb gelegt

1) Auch J kennt Laban als Aramäer (v. 20), wie er denn Labans Heimat als Aram Nabaraim kennt (24, 10). Es ist aber damit nicht gesagt, daß sich J und E von Aram die gleichen Vorstellungen gemacht haben. Nach J liegt es in der Gegend von Charan, nach E recht nahe an Gilead, dem Grenzwall zwischen Laban und Jakob, und schwerlich links vom Euphrat. Zwischen der Zeit von J und E hatte sich die Vorstellung über Aram verschoben.

2) Die Redensart יש לאל ידי ist dunkel. אל in der Bedeutung „Gewalt“ ist ganz unbewiesen. Ich übersetze אל mit Gott und nehme יש לאל als Prädikat zu ידי: Gott anbefohlen ist meine Hand, d. h. ich bin, so wahr Gott ist, imstande zu etwas. Das negative אין לאל ידך (Dt. 28, 32. Neh. 5, 5) wird sich erst sekundär aus der positiven Beteuerungsformel entwickelt haben. Im Arabischen sagt man lillâhi 'ainâ man ra'â mitla mâlikin: Gott befohlen (hier im schlimmen Sinne) seien die Augen dessen, der Ähnliches schaute wie Malik ('Antara 24, 1 ed. Ahlwardt).

3) D. i. der Gott Abrahams (v. 53a). Angeredet ist Jakob mit seinen „Brüdern“ (v. 37), die in diesem Kapitel bei J (v. 54) und E auftauchen, um dann wieder zu verschwinden. Doch las LXX אביך. cf. Steuernagel, Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan S. 37f., wo freilich gefährliche Hypothesen an den Ausdruck geknüpft sind.

4) Da v. 33b über ובאהל שתי האמהות an ובאהל לאה anschließt, so wird die Erwähnung des Zeltes der beiden Mägde, wenn echt, wohl vor Leas Zelt zu stellen sein (Dillmann, a. O. S. 353. Holzinger, a. O. S. 205).

und sich selbst darauf gesetzt. Als daher Laban das ganze Zelt
durchspürte, fand er nichts. Sie aber sprach zu ihrem Vater: 35
Meines Herrn Auge funkle doch nicht zornig, daß ich vor dir nicht
aufstehen kann; denn es geht mir, wie's den Weibern geht. So
forschte er weiter, fand aber den Teraphim nicht. Da hub Jakob 36b
an und sprach zu Laban: Was ist nun mein Frevel, was habe ich
begangen, daß du mir nachgehetzt bist? Wo du nun mein ganzes 37
Gerät durchspürt hast, was hast du da von irgend einem Gerät
deines Hauses aufgefunden? Lege es hier meinen und deinen
Brüdern dar, daß sie zwischen uns beiden schlichten. Nun sind 41
es zwanzig Jahre in deinem Hause gewesen, die ich dir gedient
habe: vierzehn Jahre um deine beiden Töchter und sechs Jahre
um dein Vieh, und du hast mir meinen Lohn zehnmal abgeändert.
Aber mein Elend und den Schweiß meiner Hände hat Gott ange- 42b
sehen und hat gestern abend geschlichtet. Da antwortete Laban und 43
sprach zu Jakob: Die Töchter sind meine Töchter, und die Söhne
sind meine Söhne, und das Vieh ist mein Vieh, und alles, was du
siehst, das gehört mir. Aber was kann ich diesen meinen Töch-
tern heute antun oder ihren Söhnen, die sie geboren haben? Nun 44
wohlan denn, laß uns einen Bund schließen, ich und du, und es
entstehe ⌜ein Zeuge⌝[1] zwischen mir und dir. Drauf sprach ⌜Laban⌝[2] 46
zu seinen Brüdern: Sammelt Steine auf. Da holten sie Steine
und bauten einen Wall, und nahmen dort auf dem Wall das Mahl.
Dann sprach Laban: Dieser Wall soll heute Zeuge sein zwischen 48
mir und zwischen dir. Darum nennt man seinen Namen Zeugen-
wall-Gilead. Und Laban sprach zu Jakob: Zeuge sei dieser Wall*[3], 51a. 52

1) Bequemer als vor והיה לעד etwas zu ergänzen (Olshausen) ist es, einfach עֵד zu lesen (cf. Dillmann, a. O. S. 355).

2) Für יעקב wird לבן als Subjekt zu denken sein (Wellhausen, a. O. S. 41), da Laban den Bund anregt (v. 44) und die Bedeutung des Walles begründet (v. 48).

3) ועדה המצבה ist auszuscheiden als Prädikat zu v. 51b J: Siehe, die Massebe (הנה הגל הזה ist als redigierende Glosse mit Wellhausen, a. O. S. 42 zu streichen), die ich zwischen mir und zwischen dir aufgerichtet habe — diese Massebe ist Zeuge. Das ist der Schlußsatz in J zu v. 45. 49 (המצפה אשר אמר ist Redaktionsarbeit). 50aαβ. — v. 50aγb ist mit Wellhausen, a. O. S. 41 zu beanstanden. Tatsächlich sind gerade recht viele Menschen als Zengen zugegen. Der Satz steht in LXX zwischen v. 44 nnd 45, was ihn verdächtig macht. Freilich hat auch sonst LXX in v. 44—52 eine andere Reihenfolge, die an sich nicht zu bevorzugen ist.

daß ich diesen Wall dir entgegen nicht überschreiten werde und daß du diesen Wall mir entgegen nicht überschreiten wirst[1] in
53a böser Absicht. Die Gottheit Abrahams und die Gottheit Nachors richte zwischen uns[2].

32 J ‖ c. 32*. Zu J gehört v. 4—9 (v. 6 מצא חן בעינים.—שפחה). 22 b. Jünger als J ist v. 10—13. Zu E gehört v. 1—3 cf. 31, 28 (Num. 24, 25 E). v. 2 b. 3 (פגע ב cf. 28, 11. Ex. 5, 3. — מלאכי אלהים). 14—22 a (‖ v. 4—9 J). — In v. 23—33 sind die Quellen wieder eng verflochten. Zu J darf man stellen v. 23. 24 b. 25 b. 26 b. 27 a. 30. 31. Zu E gehört v. 24 a. 25 a .. 26 a .. 27 b. 28. 29. 32. 33 (die Begründung in Geschichtsbetrachtung S. 119 ff.). — J: Nach der Trennung von Laban kommt Jakob nach Machanaim, das als Doppellager erklärt wird, weil er dort seine Herde halbiert, um bei der drohenden Begegnung mit Esau wenigstens die Hälfte zu retten, falls die andere verloren geht. Er sieht in Machanaim die Nacht anbrechen (v. 22 b), mitten in der Nacht zieht er mit aller Habe bis zum Jabbok und überschreitet ihn (v. 23). In der frühsten Frühe besteht er den Ringkampf mit dem Fremden, den er als Gottheit erkennt, weshalb er den Ort Gottesangesicht-Pniel nennt (v. 30. 31). E: Nach der Trennung von Laban (1—3) begegnen Jakob die Engel; er nennt die Stätte Gotteslager—Machanaim (v. 2 f.). Von da sendet er in mehreren Abteilungen die Herden Esau entgegen, um eventuell als Huldigungsgeschenk zu dienen, während er in Machanaim mit den Seinen die Nacht anbrechen läßt (v. 14—22 a). In der Nacht zieht er an den Bach, setzt die Seinen über, bleibt allein zurück und besteht den Ringkampf mit dem Engel, der ihn zwar lähmt, aber als Gottesstreiter-Israel und Sieger anerkennt. Bei Sonnenaufgang zieht er jenseits des Baches an Pnuel vorüber. Bei aller Ähnlichkeit sind die Pointen in J und E also verschieden. Zu Machanaim geben J und E verschiedene Etymologie; Pniel ist für J die Pointe im Ringkampf Jakobs und wird erst von ihm begründet; nach E ist es bekannt. Beim Kampf spielt J auf den Namen Jabbok an (v. 25 b. 26 b אבק); Jakob ist hier keineswegs Sieger, sondern kommt gerade noch mit dem Leben davon (v. 31); E spielt auf den Namen Israel hinaus, da Jakob Sieger im Gotteskampf ist. — Machanaim ist gewiß Machne sö. von Mâr Eljâs (Buhl, a. O. S. 257). Pniel muß auf dem linken Ufer, also südlich des Jabbok, gelegen haben, da J Jakob nach der Überschreitung der Furt an der Stelle von Pniel kämpfen, E ihn am andern Morgen an Pniel nur vor-

1) ואת המצבה הזאת ist als redigierende Glosse zu streichen (Wellhausen, a. O. S. 42).

2) אלהי אביהם ist mit LXX als Glosse zu streichen (Wellhausen).

überziehen läßt. Machne ist c. 30 km von Remthe entfernt, also eine gute Tagereise; die Furt c. 20 km von Machne, also in der Nacht zu erreichen. — Zur Quellenscheidung cf. Wellhausen, Dillmann, Holzinger, Gunkel.

Frühmorgens aber machte sich Laban auf, küßte seine Söhne 1
und seine Töchter, segnete sie und zog fort. Und Laban kehrte heim
an seinen Ort, während Jakob fürbaß zog. Die Engel Gottes aber 2
trafen auf ihn. Da sprach Jakob, als er sie sah: Das ist Gottes Lager, 3
und so nannte er den Namen jener Stätte Lagerstatt-Machanaim.
[Inzwischen hört er, daß Esau kommt.] Da nahm er von dem, 14b
was in seine Hand gelangt war, ein Geschenk für seinen Bruder
Esau: zweihundert Ziegen und zwanzig Böcke, zweihundert Mutter- 15
schafe und zwanzig Widder, dreißig säugende Kamelinnen samt 16
ihren Jungen, vierzig Kühe und zehn Stiere, zwanzig Eselinnen
und zehn junge Esel. Die übergab er in die Hand seiner Knechte, 17
Herde um Herde besonders, und sprach zu seinen Knechten:
Ziehet vor mir her und lasset je zwischen den einzelnen Herden
einen freien Raum. Und dem ersten gebot er also: Wenn mein 18
Bruder Esau auf dich stößt und dich also fragt: Wem gehörst du
zu und wo gehst du hin und wem gehören diese da vor dir[1]? so 19
sollst du sagen: Von deinem Knechte Jakob ist das ein Geschenk,
gesandt an meinen Herrn Esau, und er selbst kommt auch hinter
uns her. Und ebenso gebot er dem zweiten und dem dritten und 20
allen den übrigen, die die Herden trieben, indem er sprach: Nach
diesem Wort sollt ihr zu Esau reden, wenn ihr ihn findet, und 21
sollt sprechen: Auch kommt dein Knecht Jakob hinter uns her
denn er sagte: Ich will sein Angesicht mit dem Geschenke ver-
söhnen, das vor mir hergeht; und danach will ich sein Angesicht
schauen, vielleicht hebt er dann mein Angesicht gnädig auf. So 22
zog das Geschenk ihm voraus, während er selbst jene Nacht
im Lager zubrachte. [In der Nacht aber] nahm er sie [die 24a
Angehörigen] und setzte sie über den Bach*[2]. Und Jakob 25a
blieb allein zurück. [Da kämpfte er mit einem Engel][3]; und als 26a
der sah, daß er ihn nicht übermochte, rührte er seine Hüftpfanne

1) Die Hirten gehen hinter den Herden.

2) v. 24b gehört wohl zu J, da v. a ויעבירם ‖ v. b ויעבר. Anders Geschichtsbetrachtung S. 120.

3) Ergänzt aus Hos. 12, 4; cf. Geschichtsbetrachtung S. 120.

27b an. [Da weinte Jakob und flehte ihn um Gnade an] [1] und sprach:
28 Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn. Da sprach er zu ihm:
29 Wie ist dein Name? Er sprach: Jakob. Sprach er: Man soll
deinen Namen nicht fürder mehr Jakob nennen, sondern Gottes-
kämpe-Israel; denn du hast mit Gott* [2] gekämpft und bist obge-
32 legen. Und da er an Pnuel vorüberzog, ging ihm die Sonne auf;
33 er aber hinkte auf seiner Hüfte. Darum essen die Israeliten die
Spannader nicht, die über der Hüftpfanne liegt, bis auf diesen
Tag, weil er Jakobs Hüftpfanne an der Spannader berührt hatte [3].

33 J ‖ c. 33*. Die Begegnung mit Esau ist vorwiegend nach J erzählt: v. 1—4 (v. 1 נשא עיניו und שפחות. — v. 2 שפחות. — v. 4 חבק). — v. 6—10a (v. 6 שפחות. — v. 7 cf. v. 2. — v. 8. 10 מצא חן בעינים). — Auch v. 10b wird J gehören wegen כי על כן (cf. 18, 5. 19, 8. 38, 26. Num. 10, 31. 14, 43 J); so Dillmann, a. O. S. 366 gegen Wellhausen, a. O. S. 45. Denn אלהים ist v. 10b appellativ und פני אלהים wurde wegen Pniel gesagt (cf. 32, 31 J). Zu J gehört ferner v. 11b (פצר cf. 19, 3). 12—17 (v. 15 הִצִּיג cf. 30, 38. 43, 9. 47, 2 J, doch Ex. 10, 24 E. — מצא חן בעינים). Zu E gehört nur v. 5 (נשא את עיניו. — נשים וילדים cf. 30, 26. — מי אלה cf. 48, 8 E. — אלהים) und v. 11a (חנני אלהים cf. v. 5). — Nach J wird Jakobs Besitz in zwei „Lager" geteilt (32, 8); das erste fällt Esau als Geschenk zu (33, 8—11b); das zweite, aus Vorsicht in drei weitere Gruppen geteilt, verbleibt Jakob. Nach E hat Jakob das für Esau bestimmte Geschenk in mehreren Gruppen vorausgesandt (32, 14—22a) und bittet ihn um Annahme dieses Geschenks (33, 11a). — 33, 18—20 ist JE. Zu J wird v. 18aα (ohne שלם). 18b gehören. Denn עיר שכם heißt doch wohl Stadt Sichems (Wellhausen, a. O. S. 317 A. 1), Sichem aber spielt in J c. 34 eine selbständige Rolle (34, 11. 19). In 18b spricht für J ויחן (cf. 26, 17 J) und את פני (cf. 19, 13. Ex. 34, 23 J). Zu E rechne ich שלם (v. 18aα), das doch gewiß mit Wellhausen, a. O. S. 317 A. 1 in שכם zu korrigieren ist, zu E ferner v. 19 (cf. Jos. 24, 32). 20 (ויצב cf. 35, 14). — J legt den Nachdruck auf Pniel (32, 31. 33, 10) und Sukkot (33, 17); E auf Sichem (33, 19f.)

5 .... [Esaus Ankunft] .... Und er hob seine Augen auf und
sah die Weiber und die Kinder und sprach: Wen hast du denn

1) Ergänzt aus Hos. 12, 5; cf. Geschichtsbetrachtung S. 120.

2) ועם אנשים kann zur Not auf die Auseinandersetzungen mit Laban c. 31 bezogen werden, die immerhin ganz anderer Natur sind, stört aber die auf Israel hinzielende Etymologie und ist wohl Glosse.

3) Es handelt sich um den Ischiasnerv, nicht um eine Sehne, wie mich Herr Geheimrat Stieda hier freundlich berichtet. cf. Wiener, Die jüdischen Speisegesetze S. 13ff.

da? Und er sprach: Das sind die Kinder, mit denen Gott deinen
Knecht begnadet hat . . . . Nimm doch meine Segensgabe 11a
an, die zu dir gebracht worden ist; denn Gott hat mich begnadet,
und alles gehört mir . . . .
Jakob aber kam ⌜nach Sichem[1]. Er erwarb aber das Feldgrund- 19
stück, wo er sein Zelt aufgeschlagen hatte, von den Söhnen
Chemors[2] für hundert Kesita[3]. Und er errichtete dort einen ⌜Mal- 20
stein[4] und nannte ihn: Gott, der Gott Israels.

J ‖ c. 34*. Das Kapitel ist viel umstritten. Hupfeld dachte an J; Ilgen 34
an E; Delitzsch, Genesis[4] an P; Knobel und Dillmann, a. O. S. 368, an J und P; Kuenen in Th. T. 14 S. 257 ff. cf. Einleitung, I, 1, S. 312 an J und P und Überarbeitung von J durch die Schule von P; Sievers, Metrische Studien II, 2 S. 332 ff. an Eα und Eδ; Wellhausen, a. O. S. 45 ff. 314 ff., an J und E und spätere Überarbeitung; ebenso Cornill in ZaW. 11 S. 1 ff.; Holzinger, a. O. S. 213 f.; ähnlich Gunkel, a. O. S. 327 ff. Wellhausen hat den richtigen Weg gezeigt, wir haben J und E. Zu J gehört v. 2b (ohne ויענה). 3a (דבק cf. 2, 24. 19, 19. 31. 31, 23 J). 3bβ (דבר על לב cf. 50, 21). 5* (החריש cf. 24, 21. Ex. 14, 14 J). 7 (עצב cf. 6, 6. 45, 5). 11 (מצא חן בעינים). 12 (in v. 11. 12 verhandelt Sichem). 13* (von וידברו an). 19 . . . 25aβ (Simeon und Levi handeln). 26 (ohne ואת חמור). 29aβ (von ויבזו an). 29b (l. את ohne das durch Dittographie entstandene ו nach Peš.). 30 f. (Simeon und Levi). Zu E gehört v. 1 (Dina als Leas nicht Jakobs [J v. 3a. 7. 19] Tochter). 2a (Chivväer gegen v. 30 Kanaaniter und Perizziter J. — נשיא cf. Ex. 22, 27 E). 2b* (nur וישכב אותה ‖ ויענה J cf. v. 7). 3bα (‖ 3a J). 4 (ילדה). 6 (Chemor handelt). 8—10 (v. 8 חשק ‖ v. 3 דבק J. — ישב את cf. 24, 55 E gegen ישב עם 27, 44. 29, 19 J (v. 14 E) gegen Cornill, a. O. S. 5. — סחר cf. 37, 28. 42, 34 E). 13a* (מרמה cf. 27, 35). v. 14 (חרפה cf. 30, 23. Jos. 5, 9 E). 15—18a (v. 15 בזאת cf. 42, 15. 33 E Cornill). 20—24. 25aα (Folgen der Beschneidung). 25b (cf. 15 כל זכר). 27 f. 29a (ohne ויבזו). — Nach J schwächt Sichem Jakobs Tochter Dina (v. 2b. 3*. 5*. 7), hält aber aus Liebe zu ihr (v. 3a. 19) bei Jakobs

1) שָׁלֵם sagt nichts; es wurde wegen der Parallele עיר שכם aus שכם korrigiert. v. 18aβ ist wohl P wegen פדן ארם. P hat die Zwischenfälle c. 30—c. 33, 17 nicht erzählt.

2) אבי שכם ist Glosse; denn die בני חמור v. 19 sind nicht die Söhne eines Mannes, sondern die Sichemiten überhaupt (Jud. 9, 28). Daß ihr Häuptling selbst Chemor heißt (34, 2), hat z. B. im Arabischen viele Analogien; als Einzelperson wird er aber erst 34, 2 eingeführt, daher haben LXX in 33, 19 בני zu Unrecht gestrichen.

3) קשיטה ist ein Normalgewicht, cf. קֹשֶׁט.

4) l. מצבה nach 35, 14 (Wellhausen, a. O. S. 48 A. 1).

Familie um sie an, erbietet sich zu einem reichen Brautgeschenke, das ihm seine großen Mittel erlauben, und erhält ihre Zustimmung auf Grund einer hohen Leistung (v. 11f.... 19). Aber Simeon und Levi rächen die Schande ihrer Schwester, indem sie ohne Jakobs Wissen Sichems Haus überfallen, ausranben und Sichem selbst töten (v. 26. 29aβ* b). Jakobs Vorwürfen begegnen sie mit Trotz auf die Familienehre (v. 30f.). Nach E schwächt Chemors Sohn Sichem Leas Tochter Dina (v. 1. 2a. 2b*), gewinnt sie lieb und bittet Chemor, für ihn um Dina zu werben (v. 3bα. 4). Der tut es bei Jakobs Familie, indem er zugleich den Vorschlag eines allgemeinen Connubiums macht (6. 8—10). Jakobs Söhne fordern hinterlistig die Beschneidung als Bedingung für das Connubium (v. 13a*. 14—17). Chemor und die Sichemiten gehen darauf ein (v. 18. 20—24). Als sie wundkrank liegen (v. 25aα), dringen die Söhne Jakobs in die Stadt ein, plündern sie aus und töten die Kranken (v. 27. 25b. 28f.). Mit der Beute ziehen sie fort. — In J haben wir eine Familiengeschichte, in E eine Volksgeschichte. In J handeln Simeon und Levi gegen Sichem, in E alle Jakobssöhne gegen alle Sichemiten. Der מהר ist bei J ein kostbares Besitztum, wozn ein sehr reicher Mann gehört (v. 19), wahrscheinlich doch ein Landgnt (|| 33, 19 E; cf. Cornill, a. O. S. 12), jedenfalls nicht die Beschneidung (Wellhausen, a. O. S. 47, anders S. 320); bei E ist die Bedingung des Connubinms die allgemeine Beschneidung. Sie erscheint in der urwüchsigen Form, als Sitte vor der Hochzeit (Wellhausen, a. O. S. 320), die Ex. 4, 24ff. J schon abgeschwächt ist.

1 Einst ging nun Dina aus, Leas Tochter, die sie dem Jakob
2 geboren hatte, um sich die Töchter des Landes anzusehen. Da
sah sie Sichem, der Sohn des Chivväers Chemor, des Landes-
3 fürsten, und schwächte sie. Er gewann aber das Mädchen lieb.
4 So sprach Sichem zu seinem Vater Chemor also: Nimm mir dieses
6 Mädchen zum Weibe. Da ging Chemor, Sichems Vater, hinaus
8 zu Jakob, um mit ihm zu reden. Und Chemor redete mit ihnen[1]
also: Mein Sohn Sichem, dessen Seele hängt an eurer Tochter.
9 Gebt sie ihm doch zum Weibe. Auch wollen wir uns miteinander
verschwägern; ihr gebt uns eure Töchter und nehmt euch unsere
10 Töchter. So bleibt ihr bei uns, und das Land steht euch offen.
13a Bleibt und durchzieht es*[2]. Jakobs Söhne aber antworteten*[3] mit

1) sc. mit Jakob und seinen Söhnen.

2) והאחזו בה ist redaktionell nach P (Cornill, a. O. S. 5).

3) את שכם ואת חמור אביו ist wohl ganz Glosse; denn auch את חמור ist hier entbehrlich.

Hinterlist*[1] und sprachen*[2]: Wir können diese Sache nicht durch- 14
führen, unsere Schwester einem Manne mit einer Vorhaut zu
geben; denn das ist für nns eine Schande. Doch wollen wir 15
euch unter der Bedingung willfahren, wenn ihr werdet wie wir,
daß sich bei euch jeglicher Mann beschneiden läßt. Dann 16
wollen wir euch unsere Töchter geben und uns eure Töchter
nehmen und bei euch bleiben und zu einer Gemeinde werden.
Hört ihr aber nicht auf uns und laßt euch nicht beschneiden, so 17
nehmen wir unsere Tochter und ziehen davon. Ihre Worte aber 18a
fanden in Chemors Augen Wohlgefallen*[3]. So kam Chemor*[4] ins 20
Tor ⌜seiner⌝ Stadt und ⌜redete⌝ zu den Männern ⌜seiner⌝ Stadt also:
Diese Männer sind friedlich gesinnt. So[5] mögen sie bei uns im 21
Lande bleiben und es durchziehen. Das Land liegt ja breitseitig
vor ihnen. Wir können uns ihre Töchter zu Weibern nehmen,
und mögen ihnen unsere Töchter geben. Doch wollen die Männer 22
nur unter der Bedingung willfahren, bei uns zu bleiben, um zu
einer Gemeinde zu werden, daß sich von uns jeglicher Mann be-
schneiden läßt, wie sie beschnitten sind. Gehört nun*[6] all ihr Vieh- 23
besitz nicht uns? Da wollen wir ihnen doch willfahren, daß sie
bei uns bleiben. Da hörten sie auf Chemor[4] und ließen sich jeg- 24
licher Mann beschneiden[7]. Am dritten Tage aber, als sie wund- 25
krank waren, überfielen die Söhne Jakobs die ⌜Kranken⌝[8], töteten 27a. 25b

---

1) וידברו hängt in der Luft, stört die bei E sehr häufige Formel ויענו ויאמרו und mag aus J stammen. v. 13b ist Glosse (Cornill, a. O. S. 6).

2) אליהם ist mit Peš. zu streichen. v. 14 gehört E (cf. Jos. 5, 9), da bei J nichts von Beschneidung steht und die Hervorhebung von Sichems Vermögen v. 19 J auf die Forderung der Beschneidung gar nicht paßt. LXX beweist nichts.

3) v. 18b ist redaktionell.

4) ושכם בנו ist Glosse. Dann lies zweimal עירו und וידבר. Auch v. 24a ist ואל שכם בנו Glosse.

5) Nach LXX Peš. ist zu verbinden אתנו ישבו (Ball, Gunkel.)

6) מקנהם וקנינם fällt ohne כל neben וכל בהמתם auf und ist wegen קנין Zusatz nach P (cf. Jos. 14, 4).

7) Das zweite כל יצאי שער עירו fehlt in LXX und ist als ganz unpassend zu streichen. Aber auch das erste ist wegen der Phrase 23, 10 P verdächtig, aus der Überarbeitung zu stammen.

8) Mit Gunkel, a. O. S. 335 ist החלים (cf. 48, 1 E) für das unbrauchbare החללים zu lesen. Auch empfiehlt sich, den Nachsatz zu v. 25aα in v. 27a mit ובני יעקב (LXX Peš.) statt בני יעקב zu beginnen (Gunkel).

27a. 28 jeden Mann[1] und plünderten die Stadt*[2]. Ihre Schafe und Rinder und Esel, was[3] in der Stadt war und was auf dem Felde
29 war, nahmen sie mit. Und all ihr Vermögen und alle ihre Kinder und Weiber führten sie gefangen[4].

35 J ‖ c. 35, 14*. Die Fäden von J und E laufen in 35, 1—22a sehr auseinander (J v. 14*. 21. 22a. E v. 1—8. 14*. 15—20). In v. 14 treffen sie sich; denn gewiß ist מצבה · · · · ‖ [מצבת] אבן ויסך עליה נסך ויצק עליה שמן (cf. Geschichtsbetrachtung S. 122 A. 2). Da die zweite Formel zu E gehört (28, 18. 35, 20), so stelle ich die erste zu J, wo ursprünglich vielleicht wegen der auffallenden Form מצבת אבן nur אבן (cf. 31, 45a J) stand. Daß J eine Betelszene auch nach Jakobs Rückkehr hatte, ist auch sonst wahrscheinlich. Nämlich von c. 35, 21 an sagt J Israel für Jakob. Das kann unmöglich auf die Umnamung bei dem viel späteren P (35, 9—13) Bezug haben, aber auch nicht redaktionell sein, da nur bei J und P, nicht bei E die Umnamung von c. 35 an sich findet. Also muß J selbst die Umnamung von Jakob zu Israel erzählt haben. Dann aber nicht in Pniel (c. 32, 25ff.), wo nur E die Umnamung hat (cf. 33, 20 E), sondern erst nach c. 34, wo J noch Jakob sagt. Da nun P den Namenswechsel nach Betel verlegt, ist doch nichts wahrscheinlicher, als daß ibn J ebendorthin verlegte, da er von jetzt an Israel sagt (cf. Dillmann, a. O. S. 377). Also ist eine Betelszene bei J mit der Pointe auf Israel durch P (35, 9—13a) verdrängt worden, und nur v. 14 haben sich Spuren davon erhalten (cf. Geschichtsbetrachtung S. 121 A. 2). — Für E müssen wir wegen 28, 20—22 E auch nach der Rückkehr eine Betelszene annehmen. Eine solche ist nun in 35, 1—7 E auch berichtet (nur v. 6a ist P). Hier fällt der Altar (v. 1. 3. 7) gegenüber der Massebe (28, 8) auf, ferner das starke Interesse an reinem Gottesdienst im ganzen Hause Jakobs (v. 2, 4 cf. 1 Sam. 7, 2—4 in deuteronomischem Abschnitt), ferner der Mangel an Rückbeziehung auf c. 34; nur in 35, 5b sind die „Städte ringsum" vielleicht Erinnerung an Sichem. Endlich soll nach v. 1 Jakob länger in Betel bleiben, dagegen zieht er nach

1) v. 25b gehört sachlich hinter v. 27a α על החלים und muß dahin gestellt werden. Die Versetzung erfolgte zugunsten des parallelen Satzes v. 26a aus J.

2) Die Worte v. 27b אשר טמאו אחותם sind wieder Glosse; cf. v. 13b.

3) ו vor ואת ist mit LXX Peš. zu streichen (Gunkel).

4) ויבוו ist zu v. 29b zu ziehen nach Peš. und zu J zu stellen; denn E hat die Plündernng schon v. 27a erzählt, und das Haus v. 29b kann nur Sichems Haus (26b) sein. — Zum letzten Passus vergleicht Cornill, a. O. S. 9, den nachahmenden in Num. 31, 8ff.

v. 15 alsbald weiter. v. 1—7 muß also einer jüngeren Schicht in E (E^2) zugeschrieben werden (cf. Gunkel S. 336f.). Der Altar ist aus der altertümlichen Massebe v. 14 erst herausgewachsen (Wellhausen, a. O. S. 322). Dagegen sind ursprüngliche Reste aus E^1 in v. [5b]. 8. 14* erhalten. Gewiß ist Jakob nach c. 34 schleunigst südwärts geflohen, kurz vor Betel stirbt die Amme Debora (cf. 24, 59 E); in Betel errichtet Jakob eine Massebe (v. 14 ויצב .... מצבה). Dort soll nun Gott mit ihm geredet haben (v. 14), was Hosea (Hos. 12, 5) bestätigt. Den Inhalt der Rede dürfen wir vielleicht in Hos. 12, 7 sehen: Du kehrst durch deinen Gott zurück (sc. nach Beerseba): beobachte Milde und Recht, und harre immer auf deinen Gott. Das paßt gut für den heimkehrenden Jakob. (cf. Geschichtsbetrachtung S. 19 A. 1. S. 21, wo ich schwankte, ob Jakob oder das Volk in Hos. 12, 7 angeredet sei.) Zwischen v. 8 und v. 14 ist Gottes Rede an Jakob in E ausgefallen; die Massebe v. 14 wird nicht am Deboragrabe, sondern in Betel errichtet und schließt 28, 20—22. 31, 13 ab (cf. Geschichtsbetrachtung S. 122f. gegen Cornill). — v. 16—19 E.

Da sprach Gott zu Jakob: Mache dich auf, ziehe 1
hinauf nach Betel und wohne dort; und errichte dort
einen Altar dem Gotte, der dir erschien, als du vor
deinem Bruder Esau flohest. Da sprach Jakob zu seinem 2
Hause und allen, die bei ihm waren: Entfernt die Götter
der Fremde in eurer Mitte, und reinigt euch und wechselt
eure Kleider. Dann wollen wir uns aufmachen und nach 3
Betel ziehen; und dort will ich dem Gotte einen Altar
errichten, der mir am Tage meiner Drangsal antwortete
und mit mir war auf dem Wege, den ich gezogen bin.
Da übergaben sie Jakob alle Götter der Fremde, die 4
ihnen zuhanden waren, und die Ringe an ihren Ohren,
und Jakob vergrub sie unter der Eiche bei Sichem. Und 5
sie brachen auf. Aber Gottes Schrecken lag über den
Städten rings um sie her, sodaß sie die Jakobssöhne nicht
verfolgten[1]. Und Jakob kam nach Betel, er und alles Volk 6b
in seiner Begleitung[2]. Und er baute dort einen Altar
und gab dem Ort den Namen: Gott von Betel; denn 7
dort hatten sich ihm die Gotteswesen offenbart, als er vor
seinem Bruder floh.
Und es starb Debora, Rebekkas Amme, und ward unterhalb 8

1) v. 5b mag zu E^1 gehören (Sievers, Metrische Studien II, 2 S. 168ff.).

2) v. 6a ist P (לוז, dagegen 31, 13 schon Betel); v. 6b wohl E cf. v. 2 (Dillmann).

von Betel begraben unter der Terebinthe, und er nannte deren
Namen Terebinthe des Weinens .... [Und in Betel redete Gott
14 mit ihm] .... An dem Orte aber, wo er mit ihm geredet hatte[1],
errichtete Jakob einen Malstein und goß Öl darauf.
16 Da sie aber von Betel aufgebrochen waren und es noch eine
Sehweite Landes bis Ephrata war, kam Rahel zu gebären und litt
17 schwer in ihren Geburtswehen. Als sie nun schwer in ihren
Wehen lag, sprach die Hebamme zu ihr: Fürchte dich nicht; denn
18 auch das ist dir ein Sohn. Da aber ihre Seele entfliehen wollte
— denn sie mußte sterben — nannte sie seinen Namen Mein
Schmerzenssohn-Benoni; aber sein Vater nannte ihn Benjamin.
19 So starb Rahel und ward begraben am Wege nach Ephrata[2].
20 Und Jakob errichtete einen Malstein auf ihrem Grabe. Das ist der
Malstein des Rahelgrabes bis auf den heutigen Tag ....
[Jakob zieht nach Beerseba][3].

37. 39 J ‖ c. 37*. 39, 1—6*. Durch Wellhausen, a. O. S. 52ff.; Dillmann, a. O. S. 392; vor allem durch Gunkel, a. O. S. 354f. ist die Quellenscheidung einleuchtend vollzogen; Gunkel hat für c. 37 wohl so gut wie das Schlußwort gesprochen. Bei J steht das Ärmelgewand Josephs im Mittelpunkt, bei E die Träume. Bei J weiden die Brüder um Sichem (v. 14b. 17), bei E in der Wüste (v. 22); d. h. gewiß nicht weit von Beerseba. Bei J verkaufen ihn die Brüder an die Ismaeliter, und Juda will ihn retten; bei E lassen sie den in die Zisterne geworfenen Joseph durch Midianiter stehlen, und Ruben tritt für ihn ein. Bei J täuschen sie den Vater durch das ausgezogene und in Blut getauchte Ärmelgewand, bei E genügt ihre Behauptung, er sei zerrissen. — In 39, 1—6 wiegt J vor; Joseph wird an einen namenlosen (cf. Wellhausen, a. O. S. 52) Ägypter verkauft, bei dem er in Gunst kommt; bei E kauft ihn der Eunuche Potiphar (37, 36), dem

1) Gewöhnlich faßt man במקום אשר דבר אתו in v. 14 als versehentliche Wiederholung von v. 13b auf (Wellhausen, a. O. S. 322; Holzinger, a. O. S. 217; Gunkel, a. O. S. 337). Wahrscheinlich aber ist v. 13b Wiederholung der Worte in v. 14 (Kuenen, a. O. I, 1 S. 312; Kautzsch-Socin, Genesis); 13a ist ein Abschluß in P, wie 17, 22 P.

2) היא בית לחם ist falsche Glosse; denn das hier gemeinte Ephrata liegt bei Betel und Rama (Jer. 31, 14).

3) Daß Jakob bei E nach Beerseba zieht, wird durch 48, 5a cf. 37, 22 (die Wüste) ziemlich sichergestellt, da man nicht weiß, wohin er sonst südlich von Ephrata bei E ziehen soll (cf. Wellhausen, a. O. S. 58; Kuenen, a. O. I., 1 S. 220; Holzinger, a. O. S. 224).

er dient (39, 4aβ וישרת אותו cf. 40, 4. Ex. 24, 13. 33, 11. Num. 11, 28 E); seine Schönheit wird gerühmt (v. 6 cf. 29, 17 E). — Nach Giesebrecht in ZaW. 1 S. 237. 266 A. 1 und Kuenen, a. O. I, 1 S. 313f. hat Rp in die Josephgeschichte vielfach eingegriffen; doch ist das jedenfalls nicht im Umfange von c. 34 geschehen.

. . . . [1] 5a
Einst träumte Joseph einen Traum und sagte ihn seinen Brüdern
an*[2] und sprach zu ihnen: Hört doch den Traum da an, den ich 6
träumte. Siehe, wir banden Garben inmitten des Feldes. Da 7
richtete sich meine Garbe auf und stand gerade, und eure Garben
umstanden und neigten sich vor meiner Garbe. Da sprachen seine 8
Brüder zu ihm:

Willst König, König über uns werden? Willst herrschen, ja herrschen über uns*[3]?

Nun träumte er noch einen andern Traum und erzählte ihn 9
seinen Brüdern und sprach: Siehe, ich habe noch einen Traum
geträumt. Da waren die Sonne, der Mond und elf Gestirne, die
neigten sich vor mir*[4]. Da schalt ihn sein Vater und sprach zu 10
ihm: Was soll das mit dem Traum da, den du geträumt hast?
Sollen wir kommen, ich und deine Mutter[5] und deine Brüder, um
uns vor dir zur Erde zu neigen? Und seine Brüder waren eifer- 11
süchtig auf ihn; sein Vater aber behielt die Geschichte. [Einst 13b
sind die Brüder weiden gegangen; Jakob ruft Joseph]. Er sprach
zu ihm: Hier bin ich. Sprach er zu ihm: Gehe doch, siehe nach 14a
dem Wohlbefinden deiner Brüder und was die Schafe machen
und bringe mir Bescheid ..... Da sie ihn nun von ferne sahen, 18a
sprachen sie einer zum andern: Siehe, da kommt ja unser Träumer. 19
Nun wohlan, laßt uns ihn töten und in eine der Zisternen werfen. 20
Dann wollen wir sagen: Ein wildes Tier hat ihn gefressen. So

---

1) Der Abschnitt wird mit einer kurzen Überleitung auf den Lieblingssohn Joseph begonnen haben; doch vermißt man nicht viel.

2) v. 5b ist nach LXX Glosse. שׂנא sagt v. 3 J; E sagt v. 11 קנא.

3) v. 8b ist wohl Glosse (Dillmann; Gunkel); denn hier wird der zweite Traum antizipiert.

4) ויספר ·· אל אחיו om. LXX; die Worte sind wegen v. 9a überflüssig und sollen erklären, wie es auch der Vater hörte. LXX schiebt v. 9a τῷ πατρὶ αὐτοῦ ein.

5) Nach E ist Rahel freilich tot (35, 15ff.). Die Mutter zu erwähnen war aber wegen des Bildes von Sonne und Mond gegeben.

22 werden wir sehen, was seine Träume wert sind. Da sprach Ruben
zu ihnen: Vergießet kein Blut. Werft ihn in die Zisterne da in
der Wüste; aber legt nicht Hand an ihn — um ihn nämlich aus
24 ihrer Hand zu erretten und seinem Vater wiederzubringen. So
nahmen sie ihn und warfen ihn in die Zisterne. Die Zisterne
aber war leer; kein Wasser war darin. [Dann zogen sie davon][1].
28 Es kamen aber reisende Männer, Midianiter, vorbei; die zogen und
29 hoben Joseph aus der Zisterne. Als nun Ruben zur Zisterne
zurückkam, da war kein Joseph mehr in der Zisterne. Da zerriß
30 er seine Kleider, ging zu seinen Brüdern zurück und sprach: Der
32 Knabe ist fort; und ich, wohin kommt es nun mit mir? So
33 ⌈kamen sie⌉[2] zu ihrem Vater und sprachen: Ein wildes Tier hat
34a ihn gefressen. Und Jakob zerriß seine Kleider und legte Sack-
35b. 36 gewand an seine Hüften, und so beweinte ihn sein Vater. Die
Midianiter aber verkauften ihn nach Ägypten an Potiphar, den
39, 4 Eunuchen des Pharao, den Oberschlachtmeister, und er diente ihm.
6 Der aber überließ sein ganzes Besitztum der Vollmacht Josephs
und bekümmerte sich bei ihm um nichts außer um das Brot, das
er aß. Joseph aber war schön von Gestalt und schön anzusehen.

39 J ‖ c. 39, 11 ff. Dillmann, a. O. S. 403; Holzinger, a. O. S. 230; Gunkel S. 372 ff. u. a. entscheiden sich zu 39, 7 ff. für J; Wellhausen, a. O. S. 54 zu v. 6—19 wesentlich für E, zu v. 20—23 für J. Ich glaube, man darf v. 11—23 zu J, v. 7—10 zu E stellen. Für E v. 7—10 spricht v. 7 ותשא את עיניה. — v. 9 חשך cf. 21, 6. 22, 12 E. — באשר cf. 21, 17 (Wellhausen). — אלהים. Die Schönheit Josephs (v. 6 E) ist doch absichtlich hervorgehoben, gewiß nicht nachträglich zu 37, 36, weil ihn Potiphar kaufte (Holzinger S. 231), sondern vorbereitend, weil ihn das Weib liebte. Die Formel אחר הדברים האלה v. 7 findet sich in J (15, 1. 22, 20. 40, 1) und E (22, 1. 48, 1) nur nach größeren Abschnitten. Dann stoßen sich 39, 7 und 40, 1; und da 40, 1 zu J, ist 39, 7 zu E zu stellen. — Freilich scheint im Unterschiede von J, wo sie Joseph ins Gefängnis bringt, die Szene in E ohne Katastrophe zu

1) v. 25aα beiben sie essend sitzen, bis die Ismaeliter kommen. Nach E müssen sie fort sein, als die Midianiter kommen (gegen Dillmann).

2) Mit Gunkel, a. O. S. 360, ist וַיָּבֹאוּ zu lesen, das entweder für oder neben וַיָּבִיאוּ geschrieben stand. Die Worte bei E stehen in חיה רעה אכלתהו cf. v. 20, die Parallele in J ist טרף טרף יוסף cf. 44, 28 J (Gunkel).

verlaufen. Joseph widersteht den täglichen Versuchungen des Weibes und zeigt damit seine Keuschheit, scheint allerdings aus dem Wohnhause seines Herrn und der Verwaltung entfernt und zum Gefängniswärter gemacht zu sein (40, 4). Die künstlerische Verflechtung der Szenen, die J auszeichnet, ist dann freilich bei E nicht so vollendet, doch genügt sie.

Nun begab sich's nach diesen Ereignissen, daß das Weib 7
seines Herrn ihre Augen auf Joseph warf und sprach: Liege bei
mir. Er aber wehrte ab und sprach zum Weibe seines Herrn: 8
Siehe, mein Herr kümmert sich bei mir um nichts, was im Hause
vorgeht, und hat mir all sein Besitztum in die Hand gegeben. Er 9
ist in diesem Hause nicht mächtiger als ich und hat mir nichts
versagt als dich, da du sein Weib bist. Wie sollte ich denn nun
so großes Übel tun und wider Gott sündigen? Und so oft sie 10
auch auf Joseph einredete, Tag um Tag, so erhörte er sie doch
nicht darin, bei ihr zu liegen*[1] . . . . . .

J ‖ c. 40*. 41*. Zu P gehört 41, 46abα (cf. 47, 10 P). Bei weitem 40. 41
das Meiste gehört in diesen Kapiteln zu E, erst von 41, 29 an tritt auch J daneben stärker hervor. Doch zeigen sich Spuren von J auch vorher und beweisen, daß auch hier von Mundschenk und Bäcker und Josephs Befreiung erzählt war (cf. Wellhausen, a. O. S. 55; Dillmann, a. O. S. 406. 411; Holzinger, a. O. S. 234; Gunkel, a. O. S. 379 ff.). — Zu J gehört 40, 1 (Mundschenk und Bäcker gegen v. 2 Obermundschenk und Oberbäcker E). v. 3aβb (אל בית הסהר וג״ cf. 39, 20—23 gegen v. 3aα משמר בית שר הטבחים E). 5b (cf. v. 1. 3aβb). 15b (‖ v. 15a E. בור = „Loch" gegen בור = Zisterne c. 37, 20. 22 E). 41, 14aβ (cf. 40, 15b ‖ 41, 14aα E). — Auch einen Tranm scheint J erzählt zn haben nach 41, 21a (בתחלה J cf. 13, 3. 43, 18. 20. Der Zug v. 21a fehlt im ersten Bericht v. 1—7); doch erlauben die Varianten in der Beschreibung der Kühe und Ähren (cf. Dillmann, Holzinger) keine weiteren Schlüsse. — Zn J gehört ferner 41, 29—31 (‖ v. 27 f. E. — v. 30 כלה cf. 18, 33. 24, 15. 19. 27, 30. 43, 2. 44, 12 (doch Ex. 5, 13 E). — v. 31 כבד cf. 12, 10. 43, 1. 47, 4. 12. Ex. 7, 14. 8, 11. 28. 9, 7. 34 usw. gegen חזק 41, 56. 47, 20. Ex. 9, 35a. 10, 20. 27 E). 34 (‖ v. 33 E. — הפקיד cf. 39, 4b. 5 J). 35bα (צבר cf. v. 49. Ex. 8, 10 J. — בָּר cf. v. 49. 42, 3. 25. 45, 23 J gegen Gnnkel). 36b (‖ v. 36a E. — נכרת cf. Ex. 8, 5. Num. 11, 33 J). 38 (‖ v. 37 E). 41 (‖ v. 39 f. E). 42a. 43b (cf. v. 41). 45a (cf. 37, 36 פוטיפר E, in E würde v. 45a den Znsammenhang sprengen; so nach Gunkel). 45b (‖ v. 46bβ E). 47. 49 (צבר). 53 f. 56a (unterbricht v. 55 nnd 56b E).

---

1) להיות עמה kann Rest aus J sein. Sollte v. 10 nur Vordersatz sein (Dillmann, a. O. S. 406), was stilistisch besser wäre, dann fehlt wohl der Nachsatz in E.

57b (l. vielleicht כבד. Der v. schließt an 56a an). Zu E gehört c. 40, 2. 3a (außer אל בית הסהר J; cf. משמר v. 4. 7. 41, 10. 42, 17 E). 4. 5a. 6—15a. 16—23. 41, 1—14a α. 14b—20. 21b. 22—28. 32f. (אלהים). 35ab β (von אכל an). 36a. 37 ("וייטב בעיני וג cf. 20, 15. 21, 11. 34, 18. 45, 16 E). 39. 40. 42b. 43a. 46b β. 48 (cf. 35a). 50a. 51f. (אלהים). 55. 56b. — Der sprachliche Beweis für die Richtigkeit der Verteilung ist nicht immer zu führen; man muß auf den inneren Zusammenhang der Reihen achten. Nach J scheint Joseph durch Vermittlung des Schenken und Bäckers befreit und vor Pharao geführt zu werden (40, 1. 3a β b. 5b. 15b. 41, 14a β). Er deutet Pharao mindestens den Traum von den Kühen (41, 21a) auf sieben fette und sieben Hungerjahre (v. 29—31). In Ägypten soll durch Vögte der Fünfte erhoben und als königliches Gut aufgesammelt werden (v. 34. 35b α. 36b.) Pharao macht Joseph zum Statthalter und Schwiegersohn des Priesters von On (v. 38. 41. 42a. 43b. 44. 45). Joseph kauft in den sieben reichen Jahren Getreide auf (v. 47. 49); als die dürren Jahre in der ganzen Ländergruppe kommen, ist Ägypten Kornspeicher für die ganze Gegend (53f. 56a. 57). — Nach E wird Joseph durch das Abenteuer des Obermundschenken und Oberbäckers dem Pharao bekannt, dem er die Träume von Kühen und Ähren deutet (40, 2. 3a α. 4. 5a. 6—15a. 16—23. 41, 1—14a α. 14b. 15—20. 21b. 22—28. 32). Er empfiehlt einen geeigneten Mann als Statthalter einzusetzen, um in den Städten Speisevorrat aufsammeln zu lassen (33. 35ab β. 36a). Pharao ernennt ihn selbst dazu (v. 37. 39f. 42b. 43a. 46b β) und gibt ihm ein Weib, die ihm zwei Söhne gebiert (v. 50—52). Joseph versorgt nun die Städte mit Getreide (v. 48); als der Hunger kommt, läßt er die Speicher öffnen (55. 56b).

40, 2 Nun grollte Pharao zweien seiner Eunuchen, dem Obermund-
3 schenken und dem Oberbäcker, und tat sie in Gewahrsam des
4 Hauses des Oberschlachtmeisters. Der Oberschlachtmeister aber
betraute Joseph mit ihnen, und er diente ihnen; und so waren
5a sie geraume Tage im Gewahrsam. Da träumten die beiden
einen Traum, jeder seinen eigenen Traum in einer Nacht, wie
6 denn jedem sein Traum seine Bedeutung hatte. Als nun Joseph
am Morgen zu ihnen kam, sah er ihnen an, daß sie mißmutig
7 waren. Und er fragte die Eunuchen des Pharao, die mit ihm im
Gewahrsam des Hauses seines Herrn waren, also: Warum sind
8 eure Mienen heute so finster? Sie sprachen: Wir haben einen
Traum geträumt, und keiner ist, der ihn deute. Sprach Joseph
zu ihnen: Stehen Traumdeutungen nicht Gott zu? Erzählt mir
9 doch. Da erzählte der Obermundschenk dem Joseph seinen Traum
und sprach zu ihm: In meinem Traum: Da stand ein Weinstock

vor mir, und am Weinstock waren drei Reben. Und er war 10
wie blühend, seine Blütenbeere[1] hervorgekommen, seine Trauben
kochten Beeren aus. Und Pharaos Becher war in meiner Hand.
Und ich nahm die Beeren und drückte sie in Pharaos Becher 11
und reichte den Becher in Pharaos Hand.

Da sprach Joseph zu ihm: Da ist seine Deutung: Die drei 12
Reben, das sind drei Tage. Noch drei Tage, dann wird Pharao 13
dein Haupt erhöhen und dich wieder an deine Stelle[2] setzen, und du
wirst Pharaos Becher ihm zuhanden reichen wie in früherer Befugnis, da du sein Mundschenk warst. ⌜Aber⌝[3] wenn du dich doch 14
dann mein erinnern wolltest, wenn es dir gut geht, und Barmherzigkeit an mir üben und mich bei Pharao in Erinnerung bringen
wolltest und mich herausbrächtest aus diesem Hause. Denn ge- 15a
stohlen, gestohlen bin ich worden aus Hebräerland. Da nun der 16
Oberbäcker sah, daß er günstige Deutung gab, sprach er zu Joseph:
Aber ich, in meinem Traum, da hatte ich drei Körbe Weißbrot
auf meinem Haupte. Und im obersten Korbe war allerlei Speise 17
für Pharao, Backwerk. Aber die Vögel fraßen es weg aus dem
Korbe auf meinem Haupte. Da antwortete Joseph und sprach: 18
Da ist seine Deutung: Die drei Körbe, das sind drei Tage. Noch 19
drei Tage, dann wird Pharao dein Haupt von dir erhöhen[4] und
dich ans Holz hängen, und die Vögel werden dir das Fleisch abfressen. Und am dritten Tage war Pharaos Geburtstag. Da ver- 20
anstaltete er für alle seine Knechte ein Trinkgelage und erhöhte
das Haupt des Obermundschenken und das Haupt des Oberbäckers
inmitten seiner Knechte. Und setzte den Obermundschenken 21
wieder in sein Schenkenamt[5], daß er den Becher Pharao zuhanden
reichte. Den Oberbäcker aber ließ er hängen — wie ihnen Joseph 22
es ausgedeutet hatte. Der Obermundschenk aber erinnerte sich 23
Josephs nicht, sondern vergaß ihn.

---

1) נצה ist nach Derenbourg in ZaW. 5 S. 301f. wahrscheinlich der Beerenfruchtknoten, der sich dann zum בֹּסֶר und zur reifen Beere entwickelt.

2) Kuenen, a. O. I, 1 S. 314 hält כן = Stelle für sehr spät (Dn. 11, 7. 20. 21. 38), doch scheint mir das nicht beweiskräftig.

3) l. אך mit Kittel, Biblia hebraica I S. 57.

4) ישא את ראשך ist Wortspiel zu v. 13.

5) Das muß doch משקה hier nach Dillmann, a. O. S. 410, bedeuten.

41, 1 Nach zwei Jahren und manchen Tagen geschah es nun, daß
2 Pharao träumte, wie er am Nil stand. Und siehe, aus dem Nil
stiegen sieben Kühe, schön anzusehen und mit fettem Fleisch, die
3 weideten im Nilgras. Und sieben andere Kühe stiegen nach ihnen
aus dem Nil, häßlich anzusehen und mit magerem Fleisch, und
4 traten neben die Kühe am Ufer des Nils. Es fraßen aber die
Kühe, die häßlich von Ansehen und mageren Fleisches waren, die
sieben schön anzusehenden und fetten Kühe auf. Da erwachte
5 Pharao. Und wiederum entschlief er und träumte. Und siehe, da
6 wuchsen sieben Ähren auf einem Halm, fett und schön. Aber
sieben Ähren, mager und vom Ostwind verbrannt, sproßten nach
7 ihnen auf. Und die mageren Ähren verschlangen die sieben fetten
und vollen Ähren. Da erwachte Pharao: es war ein Traum ge-
8 wesen. Am Morgen aber war sein Gemüt beunruhigt[1], und er
sandte hin und ließ alle Zauberer und Weisen Ägyptens rufen.
Und Pharao erzählte ihnen seine ⌜Träume⌝[2], aber keiner war, der
9 sie Pharao deutete. Da redete der Obermundschenk mit Pharao
10 also: Ich gedenke heute an meine Sünden. Einst grollte Pharao
über seine Knechte und gab mich in Gewahrsam des Hauses des
11 Oberschlachtmeisters, mich und den Oberbäcker. Da träumten wir,
ich und er, einen Traum in derselbigen Nacht; jeder träumten wir
12 je nach der Bedeutung seines Traumes. Dort war nun mit uns
zusammen ein hebräischer Jüngling, ein Knecht des Oberschlacht-
meisters. Dem erzählten wir's, und er deutete uns unsere Träume;
13 jedem deutete er nach seinem Traum. Und wie er uns deutete, so
geschah's: Mich hat man wieder in meine Stelle gesetzt, und ihn
14 hat man gehängt. Da sandte Pharao hin und ließ Joseph rufen.
Und er schor sich und wechselte seine Kleider und kam vor Pharao.
15 Da sprach Pharao zu Joseph: Ich träumte einen Traum, aber nie-
mand kann ihn deuten. Ich habe aber von dir gehört, daß du
16 Träume anhörst, um sie zu deuten. Joseph antwortete dem Pharao
also: Nicht ich: Gott antwortet dem Pharao mit Heil. Da redete
17 Pharao Joseph an: In meinem Traum stand ich am Ufer des Nils.
18 Und aus dem Nil stiegen sieben Kühe hervor, fett von Fleisch
19 und schön von Gestalt; die weideten im Nilgras. Und sieben

---

1) פעם ist nach Kuenen, a. O. I, 1 S. 314, nicht für späten Einsatz beweisend.

2) Nach Sam. Peš. ist חלומו Plural, also חֲלֹמָו zu lesen. Das ist wahrscheinlicher als mit LXX אותם in אותו (αὐτό) zu korrigieren (gegen Dillmann, a. O. S. 412).

andere Kühe stiegen nach ihnen herauf, schwächlich[1] und sehr
häßlich von Gestalt und mit dürrem Fleisch: nie sah ich dergleichen
in ganz Ägyptenland an Häßlichkeit. Die dürren und häßlichen 20
Kühe aber fraßen die sieben ersten fetten Kühe auf. Da erwachte 21b
ich. Und weiter schaute ich in meinem Traum: Da wuchsen sieben 22
Ähren auf einem Halm, voll und schön. Aber nach ihnen sproßten 23
sieben Ähren auf, vertrocknet[1], mager und vom Ostwind verbrannt.
Und die mageren Ähren verschlangen die sieben schönen Ähren. 24
Und ich sagte es den Zauberern an, aber keiner kündete es mir.
Sprach Joseph zu Pharao: Pharaos Traum ist einer und derselbe: 25
Was Gott tun will, das hat er Pharao verkündet. Die sieben 26
schönen Kühe sind sieben Jahre, und die sieben schönen Ähren
sind sieben Jahre. Es ist ein und derselbe Traum. So sind auch 27
die sieben dürren und häßlichen Kühe, die nach ihnen herausstiegen, sieben Jahre; und die sieben leeren, vom Ostwind verbrannten Ähren: es sollen sieben Jahre des Hungers sein. Das[2] 28
bedeutet das Wort, das ich zu Pharao geredet habe: Was Gott
tun will, das hat er den Pharao schauen lassen. Daß sich aber 32
der Traum dem Pharao zweimal wiederholt hat, heißt:

Fest beschlossen[3] ist das Ereignis bei Gott Und Gott beeilt sich, es auszuführen[4].

Und nun ersehe doch Pharao einen verständigen, weisen Mann und 33
setze ihn über Ägyptenland. Und man sammle allen Speisevorrat 35
der guten Jahre ein, die da kommen, als Speisevorrat in den Städten
und verwahre ihn[5]. So diene der Vorrat dem Lande als Proviant für 36a
die sieben in Ägyptenland kommenden Hungerjahre. Die Rede aber 37
fand in den Augen Pharaos und in den Augen aller seiner Knechte
Wohlgefallen. Und Pharao sprach zu Joseph: Nachdem dich Gott 39

---

1) Ob in דלות und v. 23 in צנמות ein Element aus J steckt?

2) הוא bezieht sich auf das Vorhergehende, dessen Vollsinn nach der letzten Andeutung יהיו ש״ ש״ רעב leicht auffindbar ist. Dagegen sprengt v. 29—31 das Schlußwort in E v. 28 + 32 und gehört J an.

3) Zu נכון E cf. Ex. 8, 22. 19, 11. Jos. 8, 4. Doch Ex. 34, 2 J.

4) Die Wiederholung von האלהים und der Parallelismus des Gedankens lassen an einen Vers denken.

5) Die Lesart ושמרו ist unsicher; LXX hat συναχθήτω (E φυλαχθήτω) = יִקָּבֵץ; Peš. ܢܬܢܛܪ = יִשָּׁמְרוּ. Das hieße etwa: Als Speisevorrat verwahre man es in den Städten. Doch läßt sich ושמרו verstehen, wenn man 35 b α als zu J gehörig (cf. צבר und בר) ausscheidet und אכל בערים von ויקבצו abhängig macht.

alles dies hat wissen lassen, ist keiner so verständig und weise wie du.
40 So sollst du meinem Hause vorstehen, und deinem Befehle soll sich
42b mein ganzes Volk fügen[1]. Nur um den Thron will ich größer
43a sein als du[2]. Dann ließ er ihm Gewänder von Byssus anziehen
und legte die goldene Kette um seinen Hals. Hierauf ließ er ihn
46bβ. 48 seinen eigenen zweitbesten Wagen besteigen, und man rief vor ihm
her: Abrek[3]! So durchzog er ganz Ägyptenland. Und er sammelte allen Speisevorrat der sieben ⌜guten⌝[4] Jahre ein, die in
Ägyptenland eintraten, und legte Speisevorrat in die Städte, indem
50 er den Speiseertrag des Feldes der Stadt, das sie rings umgab, in
51 sie hineinlegte[5]. Ehe aber das Hungerjahr[6] kam, wurden Joseph
zwei Söhne geboren*[7]. Und Joseph nannte den Namen des
52 Erstgeborenen Vergessensmann-Manasse; denn — Gott hat mich
all meine Mühsal und meines Vaters Haus vergessen lassen. Und
den Namen des zweiten nannte er Fruchtbringer-Ephraim; denn
— Gott hat mich im Lande meines Elends fruchtbar gemacht[8].
55 Als nun ganz Ägyptenland hungerte und das Volk zu Pharao um
Brot schrie, da sprach Pharao zu allen Ägyptern: Geht zu Joseph;

1) LXX ἐπὶ τῷ στόματί σου ὑπακούσεται. Ganz befriedigend ist es doch nicht.

2) v. 42a paßt besser zu J (ויסר cf. 38, 19 J) in Rücksicht auf v. 35bα תחת יד פרעה: Mit dem Siegel „zeichnet" Joseph in Pharaos Namen. Auch muß J zwischen der zweimaligen Anrede an Joseph v. 41 und v. 44 einen Bericht gehabt haben; nnd v. 43b J (LXX Peš. ויתן) hängt ohne einen Anschluß wie 42a in der Luft.

3) Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen zum Alten Testament S. 17 deutet אברך „Dein Herz zu dir" = „Paß auf". Danach ist אברך urverwandt mit לֵב לָךְ. Nach brieflicher Mitteilung von Herrn Oberbibliothekar Lange in Kopenhagen die sprachlich einzig mögliche der vorhandenen Erklärungen. Ob sie aber ganz sicher ist?

4) l. שְׁנֵי הַשָּׂבָע nach Peš. (Olshausen).

5) Nach J scheint das Verfahren mehr zentralisierend gewesen zu sein. Von den Kornspeichern in einzelnen Städten hören wir wenigstens in J nichts. Daß in v. 49 eine Dublette steckt (Holzinger, a O. S. 238), ist ganz unwahrscheinlich.

6) LXX τὰ ἑπτὰ ἔτη τοῦ λιμοῦ; wohl sekundär.

7) v. 50b ist Zusatz (Kautzsch-Socin, Holzinger, Gunkel), da v. 45 zu J gehört, und v. 50—52 zu E.

8) Gunkel, a. O. S. 386, will פְּאֵרַנִי (LXX ὕψωσεν) lesen, welche Form aber erst spät nachweisbar ist.

tut, was er euch sagt. Und Joseph öffnete alle ⸢Speicher⸣[1] und 56b
verkaufte den Ägyptern. Es war aber der Hunger drückend in Ägyptenland.

J || c. 42—44*. Zu P gehört 42, 5. 6a. — c. 42 ist stark aus J und 42. 43
E gemischt; c. 43 vorwiegend, c. 44 ganz aus J genommen. J entfaltet hier die ganze Herrlichkeit seiner Darstellung. Zu J gehört 42, 1b (LXX om. יעקב). 2bβ (ונחיה ולא נמות J cf. 43, 8. 47, 19 J). 3 (בר cf. 41, 35bα. 49). 4 (LXX om. יעקב. — קרא אסון J cf. 38). 6b. 8 (|| v. 7 E). 9bα (|| 9bβ v. 12 E; מרגלים cf. v. 30b J). 10b. 11bβ (מרגלים). 13. 14 (מרגלים). 15b (cf. v. 13). 16bβ (ist wohl Glosse). 20 (יֵאמנו gegen v. 15a. 16a יִבחנו E). 25aα (bis בר cf. צוה ו gegen v. 25aβγ צוה ל" E). 26f. (l. v. 27 אמתחתו für שקו). 28abα. 30b. 31b. 32. 34aαβ (מרגלים). 38. Ferner 43, 1—11. 12b. 15aα (cf. v. 11.) 16aβγb. 17—23a. 24—34. Endlich c. 44 ganz. — Zu E gehört 42, 1a (יעקב). 2a (|| v. 1b J). 2bα ... 7. 9a (cf. c. 37, 5ff. E). 9bβ (|| 9bα J). 10a. 11abα (כנים אנחנו). 12 (cf. 9bβ). 15a (בזאת cf. 34, 15). 16abα (bis אם לא). 17 (משמר). 18 (ביום השלישי cf. v. 17). 19 (משמר cf. v. 17). 21—23 (Ruben). 24 (Simeon cf. v. 19). 25aβγ (צוה ל gegen v. 25aα צוה ו" J). 29 (יעקב). 30a (קשות cf. v. 7). 31a (כנים אנחנו) cf. 10bα. 19a). 33 (cf. v. 19). .. 34aγ (כי כנים אתם). 34b (סחר cf. 34, 10. 21. 37, 28 E). 35 (שק). 28bβ (אלהים). 36 (Jakob und Simeon). 37 (Ruben). — Die Erzählungen sind sich ähnlich. Nach J spielt aber Benjamin eine größere Rolle. Israel läßt ihn nicht mit seinen Brüdern nach Ägypten ziehen (v. 1b. 2bβ. 3f. 6b). Joseph erkennt die Brüder und erklärt sie für Kundschafter (מרגלים v. 8. 9bα cf. v. 30b. 31b. 34aβ), was sie leugnen (10b. 11bβ). Auf seine Frage nach ihrer Herkunft (cf. 43, 7) antworten sie ihm und erzählen vom Vater, von Joseph und Benjamin (v. 13). Zuerst will er sie nicht eher entlassen, bis sie ihren jüngsten Bruder hergebracht haben (v. 14. 15b. 16bβ); dann aber entläßt er sie unter der Bedingung, das nächste Mal ihren jüngsten Bruder mitzubringen (v. 20 cf. 43, 3. 5). Er kann es wagen, da er die Länge der Hungersnot genau kennt (cf. 45, 6 J) und also weiß, daß sie wiederkommen müssen. Mit Getreide (בר) beladen, ziehen sie fort (v. 25aα. 26); in der nächsten Herberge entdeckt einer sein Geld in seinem Sack (אמתחת v. 27); darauf auch die andern (43, 21 J), und erschrecken

---

1) LXX τοὺς σιτοβολῶνας Peš. ܐܘܨܪ̈ܐ. In אשר בהם steckt ein Nomen. Lagarde, Symmikta I S. 57, denkt an das talmudische אישבורא; Wellhausen, a. O. S. 55, an $\sqrt{\text{שבר}}$ [משבר?]. Man könnte auch wegen v. 35bβ an $\sqrt{\text{שמר}}$ denken und מִשְׁמָרים etwa als Speicher fassen. Keinesfalls kommt eine Verbindung mit בָּר (Sam.) in Betracht, da E בר nicht braucht (gegen Ball).

(v. 28ab). Zu Haus erzählen sie alles ihrem Vater (30h. 31h. 32. 34aαβ). Israels anfängliche Weigerung, Benjamin mitziehen zu lassen (v. 38), wird durch die Not des Hungers gebrochen, nachdem sich Jnda für den Knaben verbürgt hat (43, 1—11. 12b). Sie ziehen mit Benjamin (15aα), werden in Josephs Haus geführt, entschuldigen sich wegen des früher nicht abgelieferten Geldes, werden frenndlich bewirtet und von Joseph begrüßt, den Benjamins Anblick erschüttert (v. 16aβγ. 17—23a. 24—34). Ihre geläuterte Treue gegen Benjamin wird durch die Episode mit dem Becher anf die Probe gestellt und besonders durch Judas mannhafte Worte hewährt (c. 44). Nach E tritt Benjamin weniger hervor. Vor Joseph angekommen, werden die Brüder von ihm erkannt; dem Vorwurf, sie wollten das Land ausspionieren, begegnen sie mit der Versicherung, sie seien Brüder und redliche Leute (v. 1a. 2abα. 7. 9ahβ. 10a. 11abα), und müssen auch in E wegen v. 16. 36 von ihrem Bruder Benjamin erzählt hahen. Er hleibt aber dabei, verhaftet sie, will zuerst nur einen entlassen, um Benjamin zu holen, entläßt aber nach drei Tagen alle und behält nur Simeon als Geisel zurück (v. 12. 15a. 16aβα. 17—19). Ihr Los erinnert sie an die gegen Joseph hegangene Schnld, die Ruhen hatte ahwenden wollen, was Joseph erschüttert (v. 21—24). Mit Wegzehrung und ihrem Gelde versehen, kommen sie ohne Simeon zu Jakoh, erzählen ihm uud finden zu Haus das Geld in den Säcken (שַׂק v. 25aβγ. 29. 30a. 31a. 33. 34aγh. 35. 28). Ruhen verhürgt sich bei Jakob für Benjamin, das gefundene Geld nnd die Angst um Simeon führt sie mit Benjamin nud doppeltem Gelde sofort zu Joseph zurück (v. 36f. 43, 12a. 13f. 15aβb). Beim Anblick Benjamins entläßt Joseph den Simeon aus der Haft (16aα. 23b). Die für das Stück 42, 9—34 vorgenommene Quellenscheidung geht weiter als Wellhausen, Dillmann, Holziuger, Gunkel, empfiehlt sich aber wegen der Dnbletten: v. 9hα ‖ v. 9hβ. — v. 13 ‖ v. 10aα. — v. 20 (אמן) ‖ v. 15a. 16 (בחן). Daß auch J sie für Kundschafter erklärte, wird durch den Bericht iu c. 43 nicht widerlegt (gegen Wellhausen).

42, 1a Als nun Jakob gewahr ward, daß es in Ägypten Getreide
2 gab, sprach er ⌜zu seinen Söhnen⌝[1]: Ich habe gehört, daß es
in Ägypten Getreide gibt. [Ziehet dorthin] und kauft uns von dort.
7abβ . . . . Als sie nun Joseph sah und erkannte*[2], sprach er zu
ihnen: Wo kommt ihr her? Sie sprachen: Aus dem Lande
9a Kanaan, Speise zu kaufen. Da gedachte Joseph der Träume, die
7bα er vor ihnen geträumt hatte. ⌜Er stellte sich aber fremd gegen
9bβ sie und redete harte Worte mit ihnen und sprach⌝[2]: Ihr seid ge-

1) לבניו muß aus ‖ v. 1h J auch v. 2a ergänzt werden.
2) Die Stellung von 7bα hinter v. 9a empfiehlt sich nach Dillmann u. Gunkel.

kommen zu sehen, wo das Land offen ist. Sie sprachen zu ihm: 10a
Nein, Herr. Wir sind alle Söhne eines Mannes, redliche Leute. 11
Sprach er zu ihnen: Nein, sondern ihr seid gekommen zu sehen, 12
wo das Land offen ist. .... [Sie erzählen von ihrem Bruder]. ....
Daran sollt ihr geprüft werden: Sendet einen von euch hin, daß 15a. 16
er euren Bruder hole. Ihr andern aber laßt euch binden, damit
eure Worte geprüft werden, ob Wahrheit bei euch ist oder nicht.
So ließ er sie drei Tage lang in Gewahrsam gefangen legen. Am 17. 18
dritten Tage aber sprach Joseph zu ihnen: Das sollt ihr tun, so
werdet ihr am Leben bleiben; denn ich fürchte Gott: Seid ihr 19
redliche Leute, so soll euer einer Bruder im Hause eures Gewahr-
sams gefangen bleiben. Ihr andern aber ziehet hin und bringt
Getreide für die Hungersnot in euren Häusern [und holt euern
Bruder]. Da sprachen sie einer zum andern: Fürwahr, das haben 21
wir an unserm Bruder verschuldet, da wir sahen die Angst seiner
Seele, da er uns um Erbarmen anflehte und wir nicht hörten.
Darum ist nun diese Trübsal über uns gekommen. Da erwiderte 22
ihnen Ruben also: Sprach ich nicht zu euch also: Versündiget euch
nicht an dem Knaben? Aber ihr hörtet nicht. Darum wird nun
auch sein Blut von uns gefordert[1]. Sie wußten aber nicht, daß 23
es Joseph verstand; denn der Dolmetscher verkehrte zwischen
ihnen. Er aber wandte sich von ihnen ab und weinte. Dann 24
wandte er sich ihnen wieder zu, redete zu ihnen und ließ Simeon
von ihnen nehmen und vor ihren Augen binden. Joseph aber 25
hatte befohlen, ihr Geld jedem wieder in seinen Sack zu legen
und ihnen auch Reisekost mit auf den Weg zu geben, und ⌜man⌝
tat ihnen so[2]. So kamen sie zu ihrem Vater Jakob ins Land 29
Kanaan und sagten ihm alles an, was ihnen begegnet war:
Der Mann, der Herr des Landes, redete harte Worte mit uns. 30a
Wir aber sprachen zu ihm: Wir sind redliche Leute 31a
Da sprach zu uns der Mann, der Herr des Landes: Daran will 33
ich erkennen, daß ihr redliche Leute seid: Laßt euren einen Bruder
bei mir und nehmt für die Hungersnot in euren Häusern und
ziehet hin. [Und euren Bruder bringet her, daß ich erkenne][3], 34
daß ihr redliche Leute seid. Dann will ich euch euren Bruder

1) sc. durch Simeons Gefangennahme.

2) l. ויעשׂ nach Peš. Übrigens ist v. 25b recht entbehrlich und könnte dem Diaskeuasten angehören.

3) Das ist wegen v. 36 notwendig, wo Jakob diese Forderung kennt.

35 wiedergeben, und ihr könnt durch das Land reisen. Als sie nun
ihre Säcke ausleerten, da war jedem sein Geldbeutel in seinem
Sack; und als sie ihre Geldbeutel sahen, sie und ihr Vater, da
28bβ fürchteten sie sich ⌜und sprachen: Was hat uns Gott da angetan⌝[1]?
36 Ihr Vater Jakob aber sprach zu ihnen: Mich habt ihr kinderlos
gemacht: Joseph ist nicht mehr vorhanden, Simeon ist nicht mehr
37 vorhanden, und Benjamin wollt ihr mir auch noch nehmen? Es
geht alles über mich. Da sprach Ruben also zu seinem Vater:

Meine beiden Söhne töte, Wenn ich ihn dir nicht wiederschenke.
Vertraue ihn meiner Hand, So will ich ihn dir zurückbringen[2].

43, 12a. ⌜Da sprach Jakob: So⌝ nehmt doppeltes Geld in eure Hand[3],
13 und nehmt euren Bruder, macht euch auf und kehrt zu dem Manne
14 zurück. Und der allmächtige Gott schenke euch Barmherzigkeit
vor dem Manne, daß er euch euren andern Bruder und Benjamin
entläßt. Ich aber, wenn ich kinderlos werde, muß ich eben kinderlos
15aβb sein. Und sie nahmen doppeltes Geld in ihre Hand und den
Benjamin mit, machten sich auf, zogen hinab nach Ägypten und
16aα. 23b traten vor Joseph. Als aber Joseph Benjamin bei ihnen sah, ließ
er Simeon zu ihnen hinausführen . . . . . .[4]

45 J ‖ c. 45*. Die Quellen liegen wieder eng verflochten. Zu J gehört v. 1a (התאפק cf. 43, 31). 2 (‖ v. 16 E). 4 (‖ v. 3 E. מכר cf. 37, 28 J). 5aα (עצב cf. 6, 6. 34, 7 J). 5aγ (מכר). 6 (חריש וקציר cf. Ex. 34, 21 J). 7b (‖ 7a. פליטה cf. 32, 9 J). 9b—12 (9b ‖ v. 9a E. — v. 10 גשן. — v. 11 כלכל cf. 47, 12. 50, 21 J). v. 12 (Benjamin hervorgehoben). 14 (Benjamin). 19 (‖ 21a. נשא את אביו und טף ונשים cf. 46, 5b J. v. 19a könnte redaktionell sein; denn nach v. 27 hat Joseph die Wagen geschickt). v. 21aα (Israel; doch vielleicht ist v. 21aα Glosse wegen v. 24a). 22 (cf. 43, 34). 23 (בר cf. 41, 35. 49. 42, 3. 25aα). מזון gegen צדה v. 21b E). 24a. 27 (‖ v. 26 E. לשאת אותו cf. v. 19. 46, 5b). 28 (ישראל). Zu E gehört v. 1b (התודע cf. Num. 12, 6 E). 3 (העוד אבי חי ist nach J (43, 28) nicht mehr nötig). 5aβ (‖ v. 5aα J. ויחר בעינים cf. 31, 35 E

1) Die Stellung nach Kautzsch-Socin; Holzinger, a. O. S. 241; Gunkel, a. O. S. 388.

2) Ein Vierzeiler, dessen rhythmischer Klang kaum zufällig ist.

3) In der Parallele aus J v. 12b ist nicht von doppeltem Gelde die Rede (cf. v. 22), sondern von einem Ehrengeschenke (v. 11. 15aα. 26).

4) Bei J kommen sie erst nach längerem Warten mit Joseph zusammen. Was in E jetzt vor der Erkennungsszene fehlt, kann unmöglich viel sein.

[Wellhausen]). 5b (אלהים). 7a. 8. 9a (אלהים cf. 41, 40). 13 (‖ 9b. 10 J). 15 (‖ v. 14 J). 16 (‖ v. 2 J. — וייטב בעינים cf. 20, 15. 21, 11. 34, 18. 41, 37. Ex. 21, 8 E). 17f. (Pharao spricht). 20. 21aβ (על פי cf. 41, 40. Dt. 34, 5). 21b (42, 25aβ). 24b (bei J nach v. 24a verspätet). 25 (‖ v. 24a J יעקב). v. 26 (משל cf. v. 8. — האמין 15, 6. Ex. 4, 1. 5. 8. 9. 31. 14, 31). 27. — Bei J handelt Joseph aus eignem Antriebe. Das nngeschickte ואתה צויתה (v. 19a) scheint die Worte Josephs nachträglich zn Pharaoworten machen zu sollen (über die Varianten von ואתה צויתה in LXX Peš. cf. Dillmann, a. O. S. 432); denn nach J (46, 31) erfährt Pharao erst nach der Übersiedelung der Brüder von deren Kommen. Er bestimmt das Weideland Gosen zum Wohnsitz der Brüder (v. 10). Nach E läßt Pharao auf die Knnde von der Ankunft der Brüder diese einladen, im frnchtbarsten Teil Ägyptens zu wohnen (v. 17f.). — Wellhansen, a. O. S. 58; Dillmann, a. O. S. 429; Holzinger, a. O. S. 245; Gunkel S. 402f.

[Dann gab sich Joseph zu erkennen]; es befand sich aber 1b
kein Mensch bei ihm, als sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen
gab. Und Joseph sprach zu seinen Brüdern: Ich bin Joseph; lebt 3
mein Vater noch? Und seine Brüder konnten ihm nicht antworten, so erschrocken waren sie vor ihm. [Er aber sprach]: 5
Laßt's euch nicht leid sein in euren Augen; denn zur Lebensfristung hat mich Gott vor euch hergesandt. Und zwar hat mich 7a
Gott vor euch hergesandt, um euch ein Überbleibsel im Lande zu
bereiten. So habt nun nicht ihr mich hierhergesandt, sondern 8
Gott, und er hat mich zum Vater[1] Pharaos und zum Herrn über
sein ganzes Haus und zum Vogt über ganz Ägyptenland gesetzt.
Zieht eilends hinauf zu meinem Vater und saget zu ihm: So 9a
spricht dein Sohn Joseph: Gott hat mich zum Herrn über ganz
Ägypten gesetzt. Und zeigt meinem Vater meine ganze Herrlich- 13
keit in Ägypten an und alles, was ihr gesehen habt, und führt
eilends meinen Vater hier hernieder. Und er küßte alle seine 15
Brüder und weinte an ihrer Brust. Und danach endlich redeten
seine Brüder mit ihm. Da nun das Gerücht im Hause Pharaos 16
gehört ward: Josephs Brüder sind gekommen, fand es Wohlgefallen
in den Augen Pharaos und in den Augen seiner Knechte. Und 17
Pharao sprach zu Joseph: Sprich zu deinen Brüdern: Das sollt
ihr tun. Beladet eure Tiere, zieht hin und geht ins Land Kanaan.

1) Zum Titel cf. Brugsch, Geschichte S. 207; Erman, Ägypten und die Ägypter S. 155f. Danach hat man an die Truchseßwürde zu denken, die Ausländern übertragen wurde.

18 Und holt euren Vater und eure Familien und kommt wieder zu
mir; so will ich euch die Güter von Ägyptenland schenken, und
20 ihr sollt das Fett des Landes genießen. Und laßt es euch nicht
leid sein um eure Geräte; denn die Güter von ganz Ägyptenland
21 gehören euch. Und Joseph gab ihnen Wagen auf Pharaos Befehl
24b und gab ihnen Reisekost mit auf den Weg und sprach zu ihnen:
25a Erzürnet euch nicht unterwegs. So zogen sie hinauf aus Ägypten
26 und kamen ins Land Kanaan zu ihrem Vater Jakob. Und erzählten
ihm und sprachen: Joseph lebt noch, und wahrlich, er ist Vogt
in ganz Ägyptenland. Da wollte sein Herz erstarren, denn er glaubte
27 ihnen nicht. Aber sie redeten zu ihm alle Worte Josephs, die er
zu ihnen geredet hatte, und nun lebte der Geist ihres Vaters
46, 1b Jakob wieder auf. Und er brachte dem Gotte seines Vaters Isaak
Opfer dar[1].

46. 47 J ‖ 46, 1—5*. 28—34. 47, 1—4. 6b. 12. 13—27a*. Zu P gehört 46, 6—27. 47, 5. 6a. 8—11. 27b. 28. Dabei stellt 46, 8—27 einen jüngeren Einsatz in P dar (cf. Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels S. 30f.). — In 46, 1—5 sind J und E verwoben. Zu J gehört v. 1aα (ישראל). 5b (streiche יעקב nach LXX; cf. 45, 19 J). Nach J wohnt Jakob in Chebron (37, 15 J); man hat aber den Eindruck, daß sich v. 5b nicht auf den Aufbruch von einer Station, sondern von der Heimat bezieht. Dann wird ויבוא באר שבע v. 1aβ nicht zu J gehören, sondern redaktionell sein, um zu der in Beerseba (cf. v. 5a. 37, 22) spielenden Szene bei E überzuleiten (Dillmann, a. O. S. 434). Über 46, 28ff. 47, 1—4. 6b als Stücke aus J herrscht Einigkeit. Aber auch 47, 12 gehört zu J (כלכל cf. 45, 11. 50, 21. טף cf. 47, 24 J gegen die gewöhnliche Meinung). Zu E gehört 46, 1b. 5a (אלהים. — שים לגוי cf. 21, 13, 18). Weiter darf 47, 7 zu E gestellt werden (‖ v. 10 P עמד לפני cf. 43, 15b E). Daß Jakob bei P den Pharao zweimal segnet, ist nicht wahrscheinlich. — Strittig ist die Quellenfrage in 47, 13—26. Wellhausen, a. O. S. 59, ist unentschieden; Dillmann, a. O. S. 442; Gunkel, a. O. S. 410f. denken an J; Holzinger, a. O. S. 251 an J und E. Wirklich haben wir beide Quellen. Ich stelle zu J v. 13a (כבד). v. 15 [v. 15a scheint Parallele zu v. 14; ויתם cf. v. 18. Freilich scheint ומארץ כנען Glosse zu sein, da im folgenden nur von Ägypten bei J die Rede ist (cf. Holzinger S. 252). v. 15b fällt auf (אפס nur noch v. 16b; כסף ohne Artikel; beides anders als v. 15a) und ist vielleicht wie auch v. 16b sekundär]. v. 16a (Antwort auf v. 15a). v. 17 (נהל cf. 33, 14 J).

1) Man hat an ein Dankopfer zu denken und darum 46, 1b noch zu c. 45 zu ziehen.

v. 18 (כחד cf. Ex. 9, 15. Jos. 7, 19 J. — בלתי cf. 21, 26. 43, 3. 5 J). v. 19 (למה נמות cf. v. 15a. — ונחיה ולא נמות cf. 42, 2bβ. 43, 8 J). v. 23 (Antwort auf v. 19). v. 24 (ידות cf. 43, 34). v. 25 (מצא חן בעינים). v. 26 (‖ v. 22 E. — חמש cf. 41, 34 J). 27a (ישראל und גשן). Zu E gehört dann v. 13b (‖ v. 13a J. Ägypten und Kanaan). v. 14 (לקט cf. 31, 46. Ex. 16, 4 E). v. 20 (חזק gegen v. 13a כבד J). v. 21 (ערים cf. 41, 35. 48). 22. Volle Sicherheit ist namentlich bei v. 15aα nicht zu erreichen, wo man תמם für J (v. 18), ארץ כנען für E geltend machen könnte. — Bei J erfolgt die Entäußerung in allmählicher Steigerung: Geld, Viehbesitz, Leibeigenschaft. Bei E ist nur vom Aufkauf von Geld und Land die Rede. Es ist sehr wohl möglich, daß der Bericht bei J ursprünglich hinter c. 41 stand (Dillmann, a. O. S. 442); denn er sprengt den Zusammenhang von v. 12 und v. 27a in J. Dann wird mit v. 18 auch wirklich an die beiden ersten Jahre der Hungersnot gedacht sein (Gunkel S. 412 gegen Dillmann und Holzinger; cf. 45, 6 J). Dagegen wage ich den Bericht bei E nicht zu verrücken, da die Entleerung Kanaans von Geld nicht gut vor c. 42 berichtet sein kann.

Gott aber sprach zu ⌜Jakob⌝[1] im Nachtgesicht und sagte: 46, 2
Jakob, Jakob. Der sprach: Hier bin ich. Er sprach: Ich bin 3
der Gott, der Gott deines Vaters. Fürchte dich nicht, nach
Ägypten hinabzuziehen; denn ich will dich dort zum großen Volke
machen. Ich will mit dir nach Ägypten hinabziehen und auch 4
wieder heraufführen will ich dich, und Josephs Hand soll dir die
Augen zudrücken. Da machte sich Jakob auf aus Beerseba . . . 5a
. . . . Und Joseph brachte seinen Vater Jakob und stellte 47, 7
ihn dem Pharao vor. Und Jakob segnete Pharao[2] . . . .
Das Land Ägypten aber und das Land Kanaan war erschöpft 13b
infolge des Hungers. Joseph aber hatte alles Geld aufgesammelt, 14
das im Lande Ägypten und im Lande Kanaan zu finden war, als Entschädigung für das Getreide, das sie kauften, und Joseph brachte das
Geld in Pharaos Haus. Weiter aber kaufte nun Joseph ganz Ägyptenland für Pharao auf; denn die Ägypter verkauften jeder sein Feld, weil 20
die Hungersnot sie drückte. Und so fiel das Land an Pharao. Das 21
Volk aber ließ er nach den Städten an sich zur Musterung vorbeiziehen[3] von einem Ende des Ägyptergebiets bis zum andern. Nur 22

1) l. יעקב für ישראל (Wellhausen).

2) v. 7 scheint doch zu E zu gehören, da die zweimalige Segnung am Anfang und am Schluß der Audienz für P auffällig wäre.

3) Die gewöhnliche Korrektur in העביד אותו לעבדים nach Sam. LXX scheint mir nicht richtig zu sein; denn zwar nach J (v. 20. 23) werden

das Land der Priester kaufte er nicht; denn die Priester hatten ein Gesetz von Pharao, daß sie ihren gesetzlichen Anteil verzehren durften, den ihnen Pharao gegeben hatte. Darum verkauften sie ihr Land nicht.

48 J || c. 47, 29ff. c. 48*. Zu P gehört 48, 3—6. Der Rest ist ohne große Mühe auf J und E zu verteilen. Zu J gehört 47, 29ff. 48, 2b (ישראל. — מטה cf. 47, 31). 10 (ישראל. — חבק cf. 29, 13. 33, 4 J). 13 (ישראל). 14 (צעיר und בכור cf. 19, 31ff. 29, 26). 17—19. Zu E gehört v. 1. 2a (|| 47, 29—31 J). 7 (s. unten). 8 (streiche ישראל. Jakob sieht noch, bei J v. 10 ist er blind). 9 (אלהים). 11 (הראה אותי אלהים). 12. 15f. (האלהים). 20 (|| v. 17—19 J. אלהים). 21 (אלהים). 22 (אמרי). Nach J ist Israel blind, der Segen gipfelt in der Bevorzugung Ephraims vor Manasse. Nach E sieht Jakob noch; der Segen gilt zunächst Joseph, dem Sichem zugesprochen wird, und erst durch ihn den Söhnen. Der Vorzug Ephraims vor Manasse bildet nur einen Nebenzug. — cf. Wellhausen, a. O. S. 59f.; Dillmann, a. O. S. 446ff.; Holzinger, a. O. S. 252f.; Gunkel, a. O. S. 413f.

48,1 Nach diesen Ereignissen begab sich's, daß man zu Joseph
sprach[1]: Siehe, dein Vater ist krank. Da nahm er seine beiden
2a Söhne mit sich, Manasse und Ephraim ⌜und kam zu Jakob⌝[2]. Und
man sagte es Jakob an und sprach: Siehe, dein Sohn Joseph ist zu
21 dir gekommen. ⌜Da sprach ⌜Jakob⌝ zu Joseph: Siehe, ich sterbe nun;
aber Gott wird mit euch sein und euch wieder in das Land eurer
22 Väter bringen. Ich aber verleihe dir eine Schulterhöhe[3] über

---

die Ägypter zu Sklaven, aber nach E verkaufen sie ihr Feld (v. 20. 22). v. 22 nimmt gar keine Rücksicht auf eine Sklaverei der Ägypter. Man muß mit MT auszukommen suchen. לערים heißt „nach den Städten". Darunter können doch nur die mit Getreidemagazinen versehenen Städte gemeint sein (41, 35. 48); und der Zweck seines Verfahrens muß in angemessener Getreideverteilung liegen. העביר kann aber nicht heißen, er ließ sie übersiedeln, weil dann אל הערים stünde und die Deutung „von Stadt zu Stadt" (Peš.) keinen rechten Sinn gibt. So ist mit העביר an die Musterung des Volks zum Zwecke sachgemäßer Verteilung des Bedarfs auf die Magazinstädte zu denken (cf. 1 Sam. 16, 10).

1) LXX Peš. denken an וַיֵּאָמֵר; eher ist ויאמרו zu lesen; zur Not kann man mit וַיֹּאמֶר auskommen, ebenso wie v. 2a mit וַיַּגֵּד und וַיֹּאמֶר, wofür allerdings Peš. bequemer וַיַּגִּידוּ und וַיֹּאמְרוּ liest.

2) Die letzten Worte sind nach LXX zu ergänzen.

3) שכם enthält ein feines Wortspiel mit Sichem gleich Schulterhöhe: Joseph soll seine Brüder um Schulterhöhe überragen.

deine Brüder hinaus, die ich von der Hand des Amoriters gewann
mit meinem Schwert und meinem Bogen⌝[1]. Ich aber, als ich aus 7
Paddan kam, starb Rahel mir zu Leide im Lande Kanaan auf
dem Wege, als es noch eine Sehweite Landes bis Ephrata war,
und ich begrub sie dort am Wege nach ⌜Ephrata⌝[2] . . . .
Als ⌜er⌝[3] Josephs Söhne sah, sprach er: Wer sind denn die hier[4]? 8
Sprach Joseph zu seinem Vater: Das sind meine Söhne, die mir 9
Gott hier geschenkt hat. Sprach er: Hole sie doch zu mir heran,
daß ich sie segne. [Er legt sie an seinen Schoß]. Und ⌜Jakob⌝[3] 11
sprach zu Joseph: Nicht urteilte ich, ich würde dein Angesicht
wiedersehen; und siehe, nun läßt mich Gott auch noch deinen
Samen sehen. Dann nahm sie Joseph von seinem Schoße weg[5] 12
und neigte sich mit seinem Antlitz zur Erde nieder. Darauf seg- 15
nete er Joseph und sprach: Gott, vor dem meine Väter Abraham
und Isaak gewandelt sind, Gott, der mich weidete von jeher bis
auf diesen Tag, der Engel, der mich erlöste von allem Übel, der 16

---

1) Die Verse 48, 21f. bilden nicht den Schluß, sondern den Anfang der Rede Jakobs und gehören vor v. 7 (cf. Bruston in ZaW. 7 S. 204f.)

2) Die Quelle von v. 7 ist strittig. Nach Dillmann, a. O. S. 449 u. a. haben wir P, und 48, 3—7 stand ursprünglich vor 49, 29. Nach Budde in ZaW. 3 S. 62ff. ist v. 7 Glosse zu 49, 32 und erst nachträglich hierher geraten, nach Hupfeld, Quellen der Genesis S. 36 Nachtrag zu unserer Stelle; nach Bruston in ZaW. 7 S. 206ff. gehört v. 7 zu J; nach Gunkel, a. O. S. 414, zu E. Gunkel wird recht haben. Als Glosse ist der Vers nicht erklärlich, am wenigsten an seiner jetzigen Stelle (Bruston, a. O. S. 207). Ist er aber keine Glosse, dann kann er wegen der deutlichen Rücksicht auf 35, 16—20 E nur zu E und nicht zu J (Bruston) gestellt werden. Er drückt dann wirklich nur als Einleitung zu dem Wunsche, im Grabe Rahels begraben zu werden, etwas aus (Bruston S. 206); dieser Wunsch muß bei E gefolgt sein, ist aber getilgt, weil Jakob nach J (50, 5) und P (49, 29ff.) bei Chebron begraben sein will. Paddan statt Paddan Aram (P) unterscheidet sich schon von P; Charan (Bruston) dafür einzusetzen, ist willkürlich. — L. אפרתה nach Sam. היא בית לחם ist natürlich auch hier Glosse.

3) ישראל ist als redaktionell zu streichen oder durch יעקב zu ersetzen.

4) Die ursprüngliche Anordnung bei E ist also ganz dieselbe wie bei J. Zuerst Anrede an Joseph, dann Rücksichtnahme auf seine Söhne. Aber bei E tritt Joseph viel stärker hervor als bei J.

5) Daß Joseph sie ihm in den Schoß gelegt hatte, ist nach v. 9 zu ergänzen (קחם־נא). Die Handlung symbolisiert die Adoption der Söhne durch Jakob. cf. die elohistische Phrase „Auf jemandes Knien gebären“ und dazu Stade in Za W. 6 S. 143ff.

segne die Knaben, daß mein Name in ihnen genannt werde und der Name meiner Väter Abraham und Isaak, daß sie zahlreich
20 werden inmitten des Landes. In dir[1] spreche Israel den Segen also: Gott mache dich wie Ephraim und wie Manasse — wobei er Ephraim vor Manasse stellte[2]. [Damit starb Jakob][3].

50 J ‖ c. 50*. Zu P gehört 50, 12f. Die Zusammensetzung aus J und E ist von Wellhausen, a. O. S. 60; Dillmann, a. O. S. 474f.; Kautzsch-Socin, Genesis²; Holzinger, a. O. S. 264; Gunkel, a. O. S. 429f., mehr und mehr erkannt und untersucht worden. Zu J wird gehören v. 1 (וַיִּשַׁק Kal cf. 27, 26f. 29, 11. 33, 4. 48, 10 J). 2b (‖ 2a ישראל J). 3b (‖ v. 3a J. — 70 Tage statt 40 Tage in v. 3a E). 4 (מצא חן בעינים. — באזני פרעה cf. 44, 18 J). 5—8 (v. 5 cf. 47, 29ff. הנה אנכי מת fehlt in LXX und ist wohl Glosse aus 48, 21 E. — v. 7 זקני ביתו cf. 24, 2 J. — v. 8 גשן). 10b (‖ 10a E. — אבל cf. 27, 41 J). 11 (כנעני. — בגרן האטד ist mit Kautzsch-Socin und Gunkel als Glosse anzusehen). 14 (עלה את cf. v. 7 J gegen עלה עם v. 9 E). 18 (cf. Holzinger, a. O. S. 265). 21 (כלכל cf. 45, 11. 47, 12 J. דבר על לב cf. 34, 3 J). 22 (‖ 26a E). Zu E gehört v. 2a (‖ 2b E). 3a (מלא ימים cf. 25, 24. 29, 21 E). 9 (עלה עם). 10a (‖ v. 10b J). 15—17 (שטם 27, 41 E. — לפני מותו cf. 27, 7. 10 E). 19 (התחת אלהים cf. 30, 2 E). 20 (אלהים). 23 (ילד על ברכים 30, 3 cf. 48, 12). 24f. (אנכי מת cf. 48, 21. — פקד Kal cf. 21, 1. 40, 4 u. ö. — אלהים). — Nach J wird Israel einbalsamiert und dann von Joseph und seinen Brüdern samt den ägyptischen Ältesten nach 70tägiger Trauerfeier mit Pharaos Erlaubnis über Abel Misraim [nach Chebron] geleitet. Nach der Rückkehr unterwerfen sich ihm die Brüder (v. 18), werden aber weiter von ihm unterhalten. Er stirbt 110jährig. Nach E zieht Joseph nach 40tägiger Zeit des Einbalsamierens ohne die Brüder mit reisigem Gefolge nach Goren ha Atad, wo eine große Trauerfeier gehalten wird. Nach seiner Rückkehr bitten ihn seine Brüder noch einmal um Verzeihung, die er gewährt. Hochbetagt stirbt er 110jährig, wird einbalsamiert und auf seinen Wunsch in der Lade bis zur späteren Überführung nach Palästina geborgen. — J hat die Trauerfeier für Israel nach Abel Misraim verlegt, das in der Jordanebene östlich vom Jordan liegt, der Name Israel ist mit dem Ostjordanlande verwachsen; E nach Goren ha Atad, das wahrscheinlich in der Nähe des Rahelgrabes gelegen hat (Gunkel, a. O. S. 430); wahrscheinlich hat sich in E ursprünglich das Begräbnis dicht an die Trauerfeier geschlossen.

1) sc. in Joseph. LXX setzt v. 15. 20 erleichternd seine Söhne ein.

2) Der Unterschied im Nachdruck der Voranstellung bei J zeigt, wie viel lebendiger die Frage des Vorrangs zwischen den Bruderstämmen zur Zeit des Jahvisten behandelt wurde.

3) Jakobs Tod bei E ist wegen der Nachricht bei P (49, 33) weggefallen, muß aber hier erzählt gewesen sein.

Joseph aber befahl seinen Knechten, die da Ärzte waren, 2a
seinen Vater einzubalsamieren. Als ihm nun vierzig Tage voll ge- 3a
worden waren; — denn damit ist die Zeit des Einbalsamierens erfüllt
— [brach Joseph auf][1], und mit ihm Wagen und Reiter, sodaß es 9
ein sehr bedeutendes Heerlager war. So kamen sie zur Stech- 10a
dorntenne - Goren ha Atad*[2] und veranstalteten dort eine sehr
große und würdige Trauerfeier[3] ...... Als nun Josephs Brüder 15
sahen, daß ihr Vater tot war, sprachen sie: Nun möchte uns
Joseph nachstellen und uns all das Böse vergelten, das wir ihm
angetan. So ⌜traten sie⌝[4] zu Joseph und sprachen: Dein Vater 16
gebot vor seinem Tode also: So sollt ihr zu Joseph sagen: Ach 17
vergib doch den Frevel und die Sünde deiner Brüder, daß sie dir
Böses angetan haben. So vergib denn den Frevel der Knechte
des Gottes deines Vaters[5]. Da weinte Joseph, als sie so redeten.
Und Joseph sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht; bin ich denn 19
an Gottes Statt?

Und habt ihr mir Böses erdacht, So hat Gott es gedacht als Gutes. 20
Einen Tag zu bereiten wie heute, Ins Leben zu rufen ein grosses Volk[6].

---

1) ויעל יוסף ist aus v. 7a J zu ergänzen.

2) אשר בעבר הירדן ist nach Kautzsch - Socin und Gunkel ausgleichende Glosse zur Identifizierung mit Abel Misraim (v. 11). Hieronymus, Onomasticon[1] S. 85, 15 (ed. de Lagarde), stellt Goren ha Atad mit Bet Chogla bei Jericho gleich (Jos. 15, 6. 18, 19. 21). Aber wenn man auf die ostjordanische Seite verzichten muß, denkt man am liebsten an die Nähe des Rahelgrabes (Gunkel, a. O. S. 430).

3) Hier folgte die wegen v. 12f. P getilgte Nachricht von der Beerdigung Jakobs und von Josephs Rückkehr.

4) MT hat וַיְצַוּוּ, wohl mit Rüchsicht auf v. 18 וילכו. Aber LXX Peš. lasen ויגשו, und v. 17b erklärt sich viel besser, wenn die Brüder und nicht Fremde vor Joseph traten. v. 18 paßt zu J (Holzinger); denn auch hier ist nach v. 21 eine Aussprache erfolgt. Die Korrektur in v. 16 aus ויגשו in וַיְצַוּוּ erklärt sich aus der Harmonisierung mit v. 18 J.

5) Sie appellieren also an die Pietät und die Religion Josephs.

6) Man darf einen Vierzeiler vermuten. היום הזה ist der Tag der Versöhnung. להחיות עם רב bezieht sich nicht auf die Lebensfristung der Ägypter, die in der schönen Szene außer Sehweite liegen, sondern mit עם רב ist an Israel gedacht. Da aber Israel damals noch kein großes Volk war, so muß להחיות heißen „ins Leben rufen“. Das Ganze klingt also in eine Weissagung aus.

23 Und Joseph sah von Ephraim ⌜Urenkel⌝[1], auch wurden die
Söhne Makirs, des Sohns Manasses, auf Josephs Knien geboren[2].
24 Dann sprach Joseph zu seinen Brüdern: Ich sterbe nun; aber
Gott wird euch gewißlich besuchen und euch aus diesem Lande
25 heraufführen*[3]. Und Joseph ließ die Söhne Israels schwören und
sprach: Wenn Gott euch besuchen, besuchen wird, so führt meine
26 Gebeine mit weg von hier. Dann starb Joseph, 110 Jahre alt.
Und man balsamierte ihn ein und legte ihn in Ägypten in
die Lade.

II. Die Zeit Moses.

1 J ‖ c. 1*. Zu P gehört 1, 1—5. 7a (außer וירבו ויעצמו). 7b (Gen. 6, 11). 13f. Der Rest ist auf J und E zu verteilen. Zu J gehört v. 6 (‖ Gen. 50, 26 E). v. 7a* (sc. וירבו ויעצמו cf. v. 9. 20b. — עצם cf. Gen. 18, 18. 26, 16. Num. 22, 6. 32, 1 J). 8. 9 (רב ועצום). 10 (הבה als Interjektion cf. Gen. 11, 3. 4. 7. 38, 16 J. — שנא cf. Gen. 24, 60. 29, 31. 37, 4. Num. 10, 35 J). 11b (unterbricht v. 11a und v. 12). v. 14aβ (nach Wellhausen, Bacon, Baeutsch). 20b. 22 (‖ v. 15ff. E. — לכל עמו cf. v. 8 E). Zu E gehört dann v. 11a. 12 (שר bei ägyptischen Beamten cf. Gen. 37, 36. 40, 2ff. ענה cf. Gen. 15, 13 E). — קוץ cf. Num. 21, 5. 22, 3b E). 15—20a (שם — שם cf. Gen. 29, 16. Num. 11, 26.— v. 17. 20 האלהים). 21 (האלהים). J erzählt Josephs Tod und das Aufkommen einer ganz neuen Generation, in der sich die Israeliten stark vermehren. Der neue König von Ägypten fürchtet in ihnen eine Landesgefahr und zwingt sie zum Bau an den Magazinstädten Pitom und Raamses (6. 7a*. 8—10. 11b).

---

1) l. nach LXX Peš. בנים שלשים, da auch in Manasses Geschlecht nur bis zu dessen Enkeln gegangen wird. Joseph sieht also noch das „vierte“ Geschlecht, von dem 15, 16 als dem des Exodus die Rede war.

2) Das muß doch die Adoption, d. h. die Gleichsetzung der Makiriten mit Ephraim und Manasse bedeuten (gegen Stade in ZaW. 6 S. 145); Makir gilt Jud. 5, 14 als Stamm Israels. Freilich wünschte man dann, daß Makir und nicht seine Söhne „auf Josephs Knien geboren“ wären, aber E scheint ungenau in בני מכיר an Makir und seine Familie gedacht zu haben. In בימי statt בברכי mit Sam. zu ändern (Kautzsch-Socin; Holzinger), ist unnötige Erleichterung.

3) v. 24bγ (von אל הארץ an) scheint deuteronomisch, da in E selbst von einem dreifachen Schwur nichts steht; cf. Geschichtsbetrachtung S. 171 A. 1.

Als sich trotzdem das Volk stark vermehrt (v. 20b), befiehlt Pharao, alle **männlichen Kinder** in den Nil zu werfen (v. 22). Nach E bedrücken die Ägypter nach Josephs Tode die Israeliten mit **Fronlasten**, das weiterwachsende Volk erregt ihre Fnrcht (11a. 12). Der König befiehlt den hebräischen **Hebammen**, die **Knaben** bei der Geburt zu **töten**; sie täuschen ihn aber. Wir haben also sowohl in J wie in E zwei Stadien, zuerst Zwangsarbeit, dann Tötung der Söhne. — Zur Quellenfrage cf. Wellhausen, a. O. S. 61. 69; Dillmann-Ryssel, Die Bücher Exodus und Levitikus 3 S. 1ff.; Jülicher, Die Quellen von Exodus I—VII, 7. 1880; Bacon, The triple tradition of the Exodns S. 11ff.; Holzinger, Exodns S. 1ff.; Baentsch, Exodus-Leviticus-Nnmeri S. 1ff.

. . . .[1] 11a
So setzten sie Fronvögte darüber, um es mit ihren Fronarbeiten
zu unterdrücken. Aber je mehr sie es unterdrückten, desto zahlreicher 12
und ausgebreiteter[2] wurde es. Und es grauste ihnen vor den
Israeliten. Der König von Ägypten aber sprach zu den hebrä- 15
ischen Hebammen — sie hießen aber die eine Schiphra und die
andre Pua — er sprach: Wenn ihr den Hebräerinnen gebären 16
helft, dann seht auf die Gebärsteine[3]: Ist's ein Sohn, so tötet ihn;
ist's eine Tochter, so mag sie leben bleiben. Die Hebammen aber 17
fürchteten Gott und taten nicht, wie der König von Ägypten zu
ihnen geredet hatte, sondern ließen die Knaben leben. Da ließ 18
der König von Ägypten die Hebammen rufen und sprach zu
ihnen: Warum habt ihr dies Ding getan und habt die Knaben
am Leben gelassen? Die Hebammen aber sprachen zu Pharao: 19
Ja, den Hebräerinnen geht es nicht wie den Ägypterinnen, son-
dern sie gebären leicht[4]. Ehe die Hebamme zu ihnen kommt, 20

1) Der Anfang fehlt. Man könnte in v. 8 den Anfang von E vermnten, doch schließt sich v. 8 mit v. 9f. J zusammen, und als Snbjekt von וישׂימו scheinen vorher weniger der König als die Ägypter genannt zu sein.

2) פרץ sonst bei J (Gen. 28, 14. 30, 30. 43) mnß hier doch zn E gestellt werden, da der entsprechende Satz aus J in v. 20b steht.

3) Nach Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen S. 19ff.; cf. Stade in ZaW. 6 S. 154. Stade wollte ברכים für אבנים lesen; aber danach Spiegelberg Ziegelsteine für die Gebärende in Ägypten üblich waren (gegen Ploß und Stade), so scheint Spiegelbergs Dentnng von אבנים die wahrscheinlichste (cf. Dillmann-Ryssel, a. O. S. 15). cf. Jer. 18, 3.

4) חיה wird doch mit dem Aramäischen חָיְתָא „Hebamme" (Symmachus μαῖαι γάρ εἰσιν) zusammengehören. Sie wissen sich beim Gebären selbst zu helfen. Vielleicht erklärt sich dann auch die kleine Zahl der Hebammen.

20a haben sie immer schon geboren. Gott aber erwies den Hebammen
21 Gutes, und weil die Hebammen Gott fürchteten, so baute er ihnen
Häuser[1] . . . . . .

2 J ‖ c. 2*. Zu P gehört v. 23—25. Der Hauptblock in v. 1—15 gehört E an, doch finden sich auch Stücke aus J. v. 1 deutet augenscheinlich auf Mose als Erstgeborenen (Knobel), wird dann aber zu J zu stellen sein (cf. Wellhausen, a. O. S. 69), wo Mirjam und Aaron nicht vorkommen. — 5aβ erinnern die Mädchen gegen die eine Magd (v. 5b E) an Gen. 24, 61 J; cf. v. 5a יד היאר gegen v. 3 שפת היאר E; so darf 5aβ J zugesprochen werden. — v. 6aβ והנה נער בכה ist Dublette zu 6aα (ילד E) aus J. — Auch 10b hinkt im jetzigen Tenor von E nach (Wellhausen, a. O. S. 69) und könnte vielleicht aus J stammen. Zu מים cf. 7, 15. 8, 16 J. — v. 11a [ויגדל משה ‖ ויגדל הילד v. 10aα E. — וירא בסבלתם wohl J (‖ v. 11b E. סבלת bei J auch 5, 5)]. — v. 15abα J (‖ v. 14 E mit anderm Motiv der Flucht. בקש cf. 4, 19 J). — In v. 15bβ und bγ stecken wieder Dubletten; 15bγ gehört wegen der Brunnenszene zu J. — Zu J gehört ferner v. 16—22 (v. 18 רעואל gegen יתרו 3, 1 E. — v. 16 רהט cf. Gen. 30, 38. 41 J). — Das Stück ist mit LXX F Luc. Peš. Lat. (Codex Lugdunensis ed. Robert) durch 18, 4 zu ergänzen, da die Geburt des zweiten Sohnes wegen 4, 20 J gleich hierher gehört. Für E bleibt der Rest. — Nach J ist Mose ein Erstgeborner (v. 1), man findet ihn als weinenden Knaben am Nilufer (v. 5aβ. 6aβ), ob im Schilfkasten, ist zweifelhaft; er könnte nach 1, 22 zu den Ausgesetzten gehören. Als Mann bekommt er die Fronarbeiten der Israeliten zu sehen (v. 11a וירא בסבלתם). Das führt zu einer Katastrophe, wegen der er vor Pharao fliehen muß (v. 15abα); er wird Reguels Schwiegersohn, Sippora gebiert ihm zwei Söhne (v. 16—22). — Nach E wird Mose als jüngeres Kind geboren (v. 4. 7ff.), im Schilfkasten ausgesetzt und durch Pharaos Tochter gerettet, aber von der eigenen Mutter genährt. Am Hofe erzogen, sieht er einst einen gemißhandelten Hebräer, rächt ihn am Ägypter, erfährt am nächsten Tage, daß die Sache trotz der Heimlichkeit ruchbar wurde, und flieht nach Midian.

2 . . . . Und das Weib ward schwanger und gebar einen
Sohn. Da sie nun sah, daß er schön war, verbarg sie ihn drei Monate.
3 Als sie ihn aber nicht länger verbergen konnte, nahm sie für ihn
einen Kasten aus Papyrusschilf, verpichte ihn mit Asphalt und

1) v. 22 rechne ich zu J, cf. פרעה (v. 11a) gegen מלך מצרים v. 15. 18 E. — לכל עמו (v. 9). Der Unterschied zwischen Sohn und Tochter wird hier scheinbar erstmalig gemacht. Doch mag E hinter v. 21 einen ähnlichen Befehl gehabt haben.

Pech, legte den Knaben hinein und stellte ihn ins Schilf am Ufer
des Nils. Seine Schwester aber stellte sich in der Ferne auf, um 4
zu erfahren, was mit ihm geschehen würde. Nun kam Pharaos 5
Tochter herab, um am Nil zu baden, und sie gewahrte den Kasten
mitten im Schilf und sandte ihre Magd hin, und die holte ihn.
Und sie öffnete und ⌜sah den Knaben⌝[1]. Da ergriff sie Mitleid 6
mit ihm, und sie sprach: Das ist einer von den hebräischen
Knaben. Seine Schwester aber sprach zur Tochter Pharaos: Soll 7
ich hingehen und dir eine Amme von den Hebräerinnen holen,
daß sie den Knaben für dich säuge? Da sprach Pharaos Tochter 8
zu ihr: Geh hin. Und die Jungfrau ging und rief die Mutter des
Knaben. Da sprach Pharaos Tochter zu ihr: Nimm diesen Knaben 9
mit und säuge ihn mir, und ich will dir deinen Lohn geben. Da
nahm das Weib den Knaben und säugte ihn. Und da der Knabe 10
groß geworden war, brachte sie ihn der Tochter Pharaos wieder,
und er galt ihr als Sohn [und sie nannte seinen Namen Wasser-
erretteter-Mose und sprach: Habe ich ihn doch aus dem Wasser
gezogen][2].

Einst sah er einen Ägypter einen Hebräer von seinen 11b
Stammesbrüdern schlagen. Und er wandte sich um, dahin
und dahin, und als er sah, daß kein Mensch zugegen war, erschlug
er den Ägypter und verscharrte ihn im Sand. Und am zweiten 13
Tage ging er wieder aus, da rauften sich zwei hebräische Männer.
Da sprach er zu dem, der Unrecht hatte: Warum schlägst du
deinen Kameraden? Der sprach: Wer hat dich zum Häuptling 14
und Richter über uns gesetzt? Denkst du mich etwa zu töten,
wie du den Ägypter getötet hast? Da fürchtete sich Mose und
sprach bei sich: Also die Geschichte ist ruchbar geworden. [Und 15bβ
er floh] und ließ sich nieder im Lande Midian . . . . . .

J || c. 3*. 4*. Die Quellenscheidung wird von jetzt dadurch erschwert, **3. 4**
daß öfter deuteronomische Bearbeitung hinzutritt. Zu J gehört 3, 2a (מלאך יהוה). v. 2bβ. 3a (יהוה). 5 (|| v. 6 E. — cf. Jos. 5, 13ff. J). 7 (יהוה). 8a (וארד cf. Gen. 11, 5. 7. 18, 21. Ex. 19, 11bβ. 18. 34, 5) . . . 4, 19 (cf. 2, 15 יהוה). 20a. 24–26 (יהוה. — צפורה cf. 2, 21. — מלון cf. Gen. 42, 27). 31bβγ (cf. 3, 7 וישתחוו ויקדו cf. 12, 27. Gen. 24, 26. 48). Zur Hauptschicht von E gehört 3, 1 (יתרו gegen רעואל 2, 18 J.

1) cf. 35, 5 (Dillmann-Ryssel); doch LXX lassen את הילד aus, das also Interpretament zum Suffix sein könnte.

2) v. 10b ist vielleicht J wegen der in E auffallenden Stellung.

— הר האלהים חרבה). 2bα. 4b (אלהים. — Die Form der Anrede). 6 (האלהים). 9f. (לחץ = bedrücken cf. 22, 20 E; anders Num. 22, 25 J). 11 (האלהים). 12—14 (אלהים). 18 (אלהי העברים. — זקני ישראל cf. 4, 29. 12, 21. 17, 6. 18, 12 E. — דרך שלשת ימים cf. 5, 3. 8, 23. 15, 22b E). 19a (הלוך cf. Num. 22, 13. 16 E). 4, 22f. (Erstgeburt nur des Pharao gegen J 11, 4—8, wo alle ägyptische bedroht ist). 3, 21f. (cf. 11, 1—3. 12, 36 E). 4, 17a. 18 (יתרו). 20b (מטה האלהים). 31bα (l. אלהים nach LXX. פקד cf. Gen. 50, 25). Nach J verkündet Jahves Engel aus dem Dornbusch die Absicht, das Volk zu *befreien* (c. 3). Darauf erhält Mose den Befehl, mit *Weib und Söhnen* aufzubrechen. Unterwegs rettet Sipporas Eingreifen den *Unbeschnittenen* vor Jahves Zorn (c. 4, 19ff.). Nach E erfolgt aus dem Dornbusch die Ankündigung der *Rettung*, die Offenbarung des *Jahvenamens* und die *Bedrohung* Pharaos (c. 3); Mose bricht zu seiner Mission auf, den *Gottesstab* in der Hand. — Zu E gehört aber der gewöhnlichen Meinung entgegen auch 4, 1—16, womit 4, 27—31a zu verbinden ist. Dafür spricht 1. der Stab als Wunderstab (v. 2ff.). 2. die Rücksicht auf die nur bei E berichtete Blutverwandlung des Wassers (v. 9 cf. 7, 15b. 16. 17b. 20aβb E). 3. die Figur Aarons, den nicht J, sondern nur E nennt (v. 14. 27ff. cf. 15, 20. 18, 12 E). Zu E stimmen die Ausdrücke: האמין v. 1. 5. 8. 9. 31 cf. Gen. 15, 6. 45, 26. Ex. 14, 31 E. — v. 1 שמע בקול (neben v. 1. 8. 9 ש״ לקול) cf. Gen. 21, 12. 27, 8. 13, 43. 30, 6. Ex. 18, 19 E (ש״ לקול Ex. 3, 18. 18, 24 E). — v. 4 שלח יד cf. Gen. 22, 10. 12. 37, 22 E. — v. 5 אלהי אברהם א״ יצחק וא״ יעקב cf. 3, 6 E. — v. 6 מצרעת כשלג cf. Num. 12, 10 E. — v. 27 הר האלהים cf. 3, 1. 18, 5 E. — v. 28 זקני ישראל cf. 3, 18 u. ö. Trotz der augenfälligen Zugehörigkeit von 4, 1—16. 27—31a haben wir aber Unterschiede von dem Haupttenor in E: 1. Der Mosestab (v. 2) stößt sich mit dem Gottesstab (v. 17a. 20b E), mit dem die ägyptischen Wunder in E herbeigeführt werden. 2. Die Blutverwandlung erfolgt 7, 15ff. vor *Pharao*, nach 4, 9 vor dem *Volk*; sie erfolgt nach 7, 15ff. mit dem *Stabe*, in 4, 9 durch *Schöpfen*. 3. Als Gottesname findet sich in c. 4 יהוה (in LXX bald κύριος bald θεός). Das alles weist den Abschnitt 4, 1—16. 27—31a einer jüngeren Schicht in E zu (E^2 cf. Gen. 35, 1—8). Motive aus E^1 sind verwertet und umgestaltet. Der Zweck ist, mit Hilfe des sonst gar nicht bei E vorkommenden Zögerns *Moses* die Figur *Aarons* einzuführen und nun hinter den Brüdern Mose und Aaron die Ältesten zurücktreten zu lassen (cf. v. 28). Der geringen Initiative Moses gegenüber wird Gottes Allmacht hervorgehoben (v. 11), wir haben ein theologisches Kolorit ähnlich wie Gen. 35, 1—7. Der von Kuenen, Einleitung I, 1 S. 230. 234ff. entdeckten jüngeren Gruppe im Elohisten ist also 4, 1—16. 27—31a gewiß anzugliedern. — Noch jünger sind im Geiste des Deuteronomiums gehaltene Einsätze in c. 3. 4. Dahin gehört 3, 15—17, das gar nichts Neues bringt und wo die sechs Völkerschaften sich als deuteronomisch ausweisen. Ferner 19b (ביד חזקה

deuteronomisch cf. Dt. 3, 24. 4, 34. 5, 15. 6, 21 etc. Auch Ex. 13, 9. 32, 11 sind spätere sekundäre Stellen nach Bacon im Journal of biblical literature 1891 S. 131, bei Holzinger, Einleitung in den Hexateuch S. 287 angeführt. Ob "ב״ח" in Ex. 6, 1. Num. 20, 20 J ursprünglich?) 20 (נפלאות cf. 34, 10. Jos. 3, 5 in deuteronomisch gefärbter Sprache). 4, 17b (redaktionell mit Rücksicht auf 4, 1—16). 21 (מופתים bei D und P, cf. Dt. 4, 34. 7, 19. 26, 8. 29, 2. 34, 11).

Und Mose pflegte die Schafe seines Schwiegervaters Jetro, 3, 1
des Priesters von Midian, zu weiden. Da führte er die Schafe
einst hinter die Wüste, und so kam er zum Berge Gottes, zum
Choreb. Und er sah hin [1], und siehe, da war ⌈ein⌉[2] brennender Dorn- 2
busch. Und Gott rief ihn an aus der Mitte des Dornbuschs und 4b
sprach: Mose, Mose. Der sprach: Hier bin ich. Und er sprach:
Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott 6
Isaaks und der Gott Jakobs. Da verhüllte Mose sein Angesicht;
denn er fürchtete sich, Gott anzublicken. . . . . Und nun ist 9
das Geschrei der Israeliten vor mich gekommen, auch habe ich die
Bedrängnis gesehen, in der die Ägypter sie bedrängen. Und nun 10
gehe, daß ich dich zu Pharao sende, und führe mein Volk, die
Israeliten, heraus aus Ägypten. Da sprach Mose zu Gott: Wer 11
bin ich, daß ich zu Pharao gehen und die Israeliten aus Ägypten
herausführen könnte? Sprach er: Wahrlich, ich will mit dir sein, 12
und dies soll dir das Zeichen sein, daß ich dich gesandt habe:
Wenn du das Volk aus Ägypten herausführst, so sollt ihr Gott
an diesem Berge huldigen. Sprach Mose zu Gott: Wenn ich nun 13
zu den Israeliten komme und zu ihnen sage: Der Gott eurer Väter
hat mich zu euch gesandt, und sie dann zu mir sagen: Wie ist
sein Name: Was soll ich dann zu ihnen sagen? Sprach 14
Gott zu Mose: Ich bin immer derselbe, und sprach: So sollst
du zu den Israeliten sagen: Der Immerwährende - ⌈Jahve⌉[3],
der hat mich zu euch gesandt. So werden sie auf deine 18

1) v. 2bα wird E sein (∥ v. 2a J). Denn das dreimalige סנה in einem Verse stört; in J heißt es v. 3 בער „verbrennen", in 2aβ nur „brennen". Nach v. 4 kannte E den Dornbusch.

2) Für הסנה l. סנה; das ה ist redaktionell oder durch Dittographie nach הנה entstanden.

3) l. in 14b יְהֻוֶה für אהיה nach Ibn Ezra mit Wellhausen, a. O. S. 70 A. 2. Im Munde Jahves heißt es אהיה, im Munde Moses יהיה. — יהוה v. 14b kann v. 15 zuliebe in אהיה geändert und dies darum sehr alt sein; cf. Holzinger.

Stimme hören. Und du mit den Ältesten Israels sollst hinein-
gehen zum König von Ägypten und ihr sollt zu ihm sprechen:
*[1] Der Gott der Hebräer ist uns begegnet; und nun möchten wir
eine Wegstrecke von drei Tagen in die Wüste ziehen und *[1]
19a unserm Gott opfern. Zwar weiß ich wohl, daß euch der König
4, 22 von Ägypten nicht erlauben wird zu ziehen, darum sprich dann zu
Pharao[2]: So spricht Jahve[3]: Mein erstgeborner Sohn ist Israel
23 und ich sagte zu dir: Entlaß meinen Sohn, daß er mir diene.
Aber ⌈weigerst du dich⌉[4], ihn zu entlassen, siehe, so töte ich
3, 21 deinen erstgebornen Sohn. In den Augen der Ägypter aber will
ich diesem Volke Gnade bereiten, und wenn ihr auszieht, sollt ihr
22 nicht leer ausziehen. Sondern jedes Weib soll sich von ihrer
Nachbarin und von ihrer Hausgenossin silberne und goldene Ge-
fäße und Kleider erbitten, die sollt ihr euern Söhnen und Töchtern
aufpacken und so die Ägypter berauben.

4, 1 Da antwortete Mose und sprach: Und sollten sie mir
nun nicht glauben und nicht auf meine Stimme hören,
2 sondern sagen: Jahve[5] ist dir nicht erschienen? Da
sprach Jahve zu ihm: Was ist das in deiner Hand?

---

1) יהוה ist zweimal mit LXX zu streichen; cf. 5, 3. E^1 behält אלהים bei.

2) Auf v. 19a erwartet man jedenfalls eine Drohung. Aber v. 19b. 20 ist sekundär, wie man denn eine Bedrohung Pharaos und nicht Ägyptens erwartet. Dagegen ist 4, 22f. eine Bedrohung Pharaos vorhanden. Das Stück 4, 22f. kommt aber jetzt post festum; es ist versprengt und kann kaum anderswo als nach 3, 19a gestanden haben, von wo es ein Deuteronomist durch 3, 19b. 20 verdrängte, um es, mit 4, 20 eingeleitet, hinter 4, 19 unterzubringen. cf. Geschichtsbetrachtung S. 125 A. 2. 4, 22f. stößt sich nicht mit 3, 18—20, wie ich dort mit Kuenen annahm, sondern nur mit 3, 19b. 20. Nur diese Verse sind zu entfernen.

3) יהוה läßt sich an so hervorragender Stelle, in seinem Korrelat zu Israel, bei E erklären. Lat. (Lugdunensis) liest Dominus Deus Hebraeorum, was vielleicht auf אלהי העברים als ursprüngliche Vorlage der LXX deuten könnte, aber auch glossiertes יהוה sein kann.

4) LXX Peš. wollen ואם תמאן lesen. Das paßt syntaktisch besser zum folgenden Satz הנה וג״.

5) LXX B Lat. (Lugdunensis) θεός; LXX A κύριος. Ich wage in dieser jüngeren Schicht von E den MT nicht nach LXX zugunsten von אלהים zu korrigieren, da die Lesarten der LXX außerdem häufig variieren.

Er sprach: Ein Stab[1]. Sprach er: Wirf ihn zur Erde. 3
Da warf er ihn zur Erde, und er ward zur Schlange,
und Mose floh vor ihr. Da sprach Jahve zu Mose: 4
Strecke deine Hand aus und greife sie beim Schwanze.
Und er streckte seine Hand aus und packte sie fest; da
ward sie zum Stabe in seiner Faust — damit sie glauben, 5
daß dir*[2] der Gott deiner Väter erschienen ist, der Gott
Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs. Und 6
weiter sprach Jahve zu ihm: Stecke doch deine Hand in
deinen Busen, und er steckte seine Hand in seinen Busen,
und da er sie wieder herauszog, war seine Hand aussätzig
wie Schnee. Und er sprach: Stecke deine Hand wieder 7
in deinen Busen, und er steckte seine Hand wieder in
seinen Busen, und da er sie wieder herauszog, war sie
wieder wie sein andres Fleisch.... Und glauben sie dir 8
nicht und hören sie nicht auf des ersten Zeichens Mahn-
ruf, so werden sie doch des zweiten Zeichens Mahnruf
glauben. Und glauben sie auch diesen Zeichen allen 9
beiden nicht und hören nicht auf deine Stimme, so sollst
du vom Nilwasser nehmen: Dann wird es sich auf dem
Trocknen in Blut verwandeln. Da sprach Mose zu 10
Jahve: Bitte, Herr, ich bin kein redebegabter Mann schon
seit gestern und ehegestern und jeher, seit du zu deinem
Knechte redest[3], sondern bin schwerfälligen Mundes und
schwerfälliger Zunge. Sprach Jahve zu ihm: Wer hat 11
dem Menschen den Mund bereitet oder wer macht stumm
oder taub oder sehend oder blind? Bin ich es nicht,
Jahve? Und nun gehe, denn ich werde mit deinem 12
Munde sein und dich unterweisen, was du reden sollst.
Er aber sprach: Bitte, Herr, sende, wen du senden 13
willst. Da entbrannte Jahves Zorn über Mose, und er 14
sprach[4]: Weiß ich doch, daß dein Bruder Aaron, der

1) Es ist also an den Hirtenstab gedacht ganz anders als v. 17a, wo Mose einen neuen Wunderstab empfängt (cf. 20).

2) יהוה wird hier mit LXX B wegen 3, 6 zu tilgen sein.

3) E[2] scheint Mose schon seit längerer Zeit als Propheten zu denken.

4) Holzinger und Baentsch erwarten statt v. 14aβb—16 ein hartes Drohwort Gottes (cf. Wellhausen, a. O. S. 71 A. 1) und nehmen daher v. 14aβb—16 für sekundär. Aber der Vf. von 4, 1—16 ist überhaupt kein

5*

Levit[1], wohl beredt ist; und siehe, er geht dir auch schon
entgegen und wird sich in seinem Herzen freuen, sobald
15 er dich sieht. Zu ihm sollst du reden und ⌜meine⌝[2] Worte
ihm in den Mund legen. Ich aber will mit deinem Munde
und mit seinem Munde sein und euch unterweisen, was
16 ihr tun sollt. Und er soll für dich zum Volke reden,
und so soll er dein Mund sein, und du sollst sein Gott
sein.
17a Und diesen Stab nimm in deine Hand . . . .
18 Da begab sich Mose zurück zu seinem Schwiegervater ⌜Jetro⌝[3] und
sprach zu ihm: Ich möchte gern wieder zu meinen Brüdern in
Ägypten zurückziehen, um zu sehen, ob sie noch leben. Jetro
19 aber sprach zu Mose: Ziehe in Frieden. Da nahm Mose den
20b Stab Gottes in seine Hand [und zog fort][4]. . . . .
27 Jahve aber hatte zu Aaron gesagt: Gehe Mose ent-
28 gegen in die Wüste. So ging er hin und traf ihn am
Gottesberge und küßte ihn. Mose aber sagte Aaron alle
Worte Jahves an, womit er ihn entsandt hatte, und alle
29 Zeichen, die er ihm anbefohlen hatte. Und so gingen
Mose und Aaron und versammelten alle Ältesten Israels;
30 und Aaron redete alle die Worte, die Jahve zu Mose
geredet hatte, während ⌜Mose⌝[5] die Zeichen vor den Augen
31 des Volkes tat. Da glaubte das Volk.
Und sie hörten zu, wie ⌜Gott⌝[6] die Israeliten besucht habe.

---

großer Stilist; mit J oder E^1 darf man ihn nicht vergleichen (cf. v. 5. 7); er will aber deutlich auf Aaron hinaus, also ist der Text v. 1—16 einheitlich.

1) Da Aaron durch הלוי von Mose unterschieden zu sein scheint, wird הלוי Amtsname = der Priester sein (Dillmann-Ryssel u. a.). Das stimmt nicht zu J (2, 1), paßt aber auch nicht in den Zusammenhang von E^1 und ist ebendarum sekundär. Nach E^1 war Levi gewiß wie bei J der Stamm Moses und seiner Geschwister.

2) l. דְּבָרַי nach LXX.

3) l. יִתְרוֹ wie v. 19. 3, 1. Doch ist der letzte Vokal wohl kurz (LXX Γόθορ).

4) Von seiner Familie hören wir in E nichts.

5) LXX Luc. + Μωυσῆς, was die Meinung von ויעש ist.

6) l. אלהים nach LXX B A, da wir hier E^1 haben. — v. 31a ist Abschluß von 4, 1—16. 27—30, wo es sich um das האמין handelte. v. 31bα ist Abschluß von E^1 (פקד cf. Gen. 50, 25); v. 31bβ von J. Wir befinden uns also wieder in Ägypten.

J ‖ c. 5*. 6, 1. Die Quellenscheidung ist schwierig und kaum absolut sicherzustellen, weil das Lexikon hier nicht auf zwei zusammenhängende Reihen zu verteilen ist. Zu J rechne ich v. 1b (יהוה). 2 (יהוה). 5 (‖ v. 4 E). 9 (כבד. — שעה cf. Gen. 4, 4. 5 J). 10b (Subjekt von נתן ist פרעה; anders v. 7). 12 (פוץ cf. Gen. 10, 18. 11, 4. 8f. 49, 7. Num. 10, 35 J). 14—18 (Ägypter als נגשים, Israeliten als שוטרים. — v. 17 יהוה. — v. 16 תכן gegen v. 8 מתכנת E). 20—23 (ohne Aaron nach Korrektur der entsprechenden Plurale in Singulare, cf. Holzinger, Exodus S. 17. — v. 21. 22 יהוה. — v. 21 הבאיש ריח cf. Gen. 34, 30 J. — v. 22 למה זה cf. 2, 20 Gen. 18, 13 u. ö. J. — v. 23 מאז c. pf. Gen. 39, 5. Ex. 9, 24 J. Anders E^2 in Ex. 4, 10). 6, 1 (Antwort auf 5, 22f. יהוה. Ob ביד חזקה ursprünglich? cf. auch Num. 20, 20). Zu E gehört 5, 1a. 3 (cf. 3, 18). 4 (פרע cf. 32, 25 E). 6—8 (Ägypter als נגשים und שוטרים. — v. 8 נרע cf. 21, 10 E. — נזבחה לאלהינו cf. v. 3 gegen v. 17 נזבחה ליהוה J). 10a (cf. v. 6). 11 (גרע). 13 (מעשה cf. v. 4 דבר יום ביומו cf. 16, 4 E). 19 (גרע. — דבר יום ביומו). Nach J verlangt Jahve ein Fest in der Wüste; Pharao erkennt Jahve nicht an, fürchtet das zahlreiche Volk und beraumt härtere Leistungen an, indem er kein Häcksel zum Ziegelstreichen mehr liefert. Das Volk zerstreut sich, der Rest soll dieselbe Arbeit leisten wie früher; die von den ägyptischen Fronvögten angestellten israelitischen Beamten beschweren sich ohne Erfolg bei Pharao; auf dem Rückwege machen sie Mose Vorwürfe, der sich an Jahve wendet und vertröstet wird. Nach E verlangen Mose und Aaron für den Gott der Hebräer ein Opferfest in der Wüste; Pharao rügt sie, befiehlt seinen Fronvögten und Beamten, kein Häcksel mehr zu liefern, aber die gleiche Leistung zu verlangen. Sowohl Fronvögte wie Beamte kommen diesem Befehle nach.

Und danach kamen Mose und Aaron[1] und sprachen 1a
zu Pharao: Der Gott der Hebräer ist uns begegnet. Nun möchten 3
wir eine Wegstrecke von drei Tagen in die Wüste ziehen und*[2]
unserm Gott opfern, damit er uns nicht überfällt mit Pest oder
Schwert. Der König von Ägypten aber sprach zu ihnen: 4
Warum, Mose und Aaron, verführt ihr das Volk von seinen
Arbeiten? Gehet zu euren Fronarbeiten. Und [selbigen Tags 6
noch][3] befahl Pharao den Fronvögten beim Volk und seinen

1) משה ואהרן ist ebenso wie in v. 4 wahrscheinlich erst von E^2 eingesetzt, der ja Aaron in 4, 1—16. 27—31a eine bedeutende Rolle zuweist. Ursprünglich werden in E^1 wohl nach 3, 18 Mose und die Ältesten als Subjekt von v. 1a gemeint sein, wie auch v. 4 ursprünglich die Ältesten angeredet sein werden (לסבלתיכם cf. Holzinger, a. O. S. 17).

2) יהוה ist mit LXX zu streichen.

3) ביום ההוא om. LXX. Wahrscheinlich mit LXX zu streichen.

7 Beamten[1] also: Ihr sollt dem Volke künftig keinen Häcksel mehr
geben zum Ziegelkneten wie gestern und ehegestern. Sie mögen
8 selbst gehen und sich Häcksel klein machen. Doch sollt ihr ihnen
denselben Satz Ziegel auferlegen, den sie gestern und ehegestern
fertigzustellen hatten, sollt nichts davon abziehen. Denn sie sind
faul; darum schreien sie: Wir möchten ziehen und unserm Gotte
10a opfern. Da gingen die Fronvögte und Beamten des Volkes aus
11 und sprachen zum Volk: Geht ihr selbst und holt euch Häcksel,
wo ihr ihn findet; denn abgezogen wird euch nichts von eurer
13 Arbeitsleistung[2]. Und die Fronvögte drängten dabei also: Ihr
müßt eure Arbeit vollenden, Tag für Tag sein Teil, wie damals,
19 als ihr noch Häcksel hattet; und die Beamten der Israeliten sahen
sie böse an und sprachen[3]: Ihr dürft von euern Ziegeln nichts
abziehen Tag für Tag an seinem Teil ....

7—11 J ‖ c. 7, 14—c. 11*. Wellhausen, a. O. S. 61 ff.; Kuenen, Einleitung I, 1 S. 144 f. 242. 314 ff.; Dillmann-Ryssel, a. O. S. 72 ff.; Jülicher in JpTh. 8 S. 79 ff. 272 ff.; Bacon, a. O. S. 35 ff.; Holzinger, a. O. S. 21 ff.; Baentsch, a. O. S. 54 ff. Die Grundlage für die Quellenscheidung hat Wellhausen, a. O. S. 63 ff., geschaffen; doch ist man wohl noch nicht ganz zum Ziele gekommen. Zu P gehört 7, [1—7]. 8—13. 19—20 a α. 22. — 8, 1—3. 11 a β b. — 8, 12—15. — 9, 8—12. — Nach J haben wir sieben Plagen: 1. Wasserpest (7, 14—25*). 2. Frösche (7, 26—29. 8, 4—11 a (bis והכבד את לבו). 3. Geschmeiß (8, 16—20. 24—28). 4. Viehpest (9, 1—7). 5. Hagel (9, 13—21. 23—34*). 6. Heuschrecken (10, 1—6. 12—19*). 7. Tod der Erstgeburt angekündigt (10, 28—c. 11*). Nach E haben wir fünf Plagen: 1. Blutverwandlung (7, 14—25*). 2. Hagel (8, 21—23. 9,

1) Man hält v. 6 ואת שטריו und v. 9 ושטריו vielfach für Glosse, die aus der Verwechslung der israelitischen שטרום (v. 14—18) mit ägyptischen hervorgerufen worden sei (Bacon; Holzinger; Baentsch). Aber wenn man v. 6. 9 und v. 14—18 auf E und J verteilt, ergibt sich vielmehr die Vorstellung, daß bei E שטרים und נגשים Ägypter sind (cf. v. 19).

2) Nach Dillmann-Ryssel gehört v. 11 b zu J. Aber עבדה (v. 9 J) kennt auch E (Gen. 30, 26); גרע aber ist für J nicht zu beweisen.

3) v. 19 versteht man durchweg von den israelitischen שטרים in v. 14—18 und übersetzt dann: Die Beamten sahen sich in übler Lage, weil es hieß (oder: weil sie sagen mußten). Das ist möglich; aber da v. 19 b גרע und דבר יום ביומו für dieselbe Quelle wie v. 8. 13 E sprechen, so wird v. 19a gleichfalls E sein. Dann sind aber ägyptische שטרים gemeint neben den ägyptischen נגשים v. 13 (cf. 6. 9), und das bedingt die oben gegebene Übersetzung von v. 19a.

22—25*). 3. Heuschrecken (10, 8—11*. 12—19*). 4. Finsternis (10, 20—23). 5. Tod der Erstgeburt angekündigt (10, 24—c. 11*). Die Hauptzüge in J sind: Ankündigung der Plage durch Mose (cf. 7, 14. 18. — 27. — 8, 17. — 9, 2f. — 17. — 10, 4. — 11, 4ff.). Vollzug durch Jahve (7, 25b. — 7, 27. — 8, 17. — 9, 6. — v. 23b. — 10, 13aβ cf. v. 19. — 11, 4). Entlassungsversprechen Pharaos (8, 4. — 8, 24. — 9, 28b. — 10, 17). Fürbitte Moses und Bruch des Versprechens (8, 5. 8ff. — 8, 25ff. — 9, 29f. 34. — 10, 18). Die Hauptzüge von E sind: 1. Der Mosestab vollbringt die Wunder (7, 15b. 17. 20. — 8, 22f. — 10, 12f. — 21f.). 2. Nach jedem Wunder allmählich wachsende Zugeständnisse Pharaos: a) Sie dürfen in Ägypten feiern (8, 21—23). b) Es dürfen ziehen die Männer allein (10, 11). c) Die Familien ohne die kleinen Kinder. d) Die Menschen ohne das Vieh (10, 24). e) Alles darf ziehen (12, 31f.). — Zu E gehört 1.) 7, 15aγ (שפת היאר cf. Gen. 41, 3. Ex. 2, 3 E ‖ 7, 14aβ מים cf. 8, 16 J). v. 15b (מטה cf. 4, 1ff. 17a E). 16 (אלהי העברים cf. 3, 18. 5, 3 E). 17b (מטה). 20aβb (מטה). 21b. 2.) 8, 21—23 (קרא אל cf. 10, 24 E gegen קרא ל״ 8, 4. 9, 27. 10, 16 J. — נכון cf. Gen. 41, 32. Ex. 19, 11. Jos. 8, 4 E. — הן cf. 4, 1. — דרך שלשת ימים cf. 3, 18. 5, 3 E). 9, 22. 23a (‖ v. 23b J). v. 25a (‖ v. 25b J). 3.) 8—11 (לכו עבדו cf. [8, 21]. 10, 24). 12 (עשב הארץ gegen עשב השדה v. 15b. 9, 25b). 13aα (מטה). 14aα. 15aβγ [עשב השדה und ויכס את עין כל הארץ (‖ v. 15aαb ותחשך הארץ—עשב הארץ J)]. 4.) .... 10, 20. 21—27 (cf. Wellhausen, a. O. S. 66) 5.) 11, 1—3 (‖ v. 4—8 J. — Zu v. 2 cf. 3, 21f. E). — Bei J folgen sich abgeschlossene Szenen: Alles versprochen und alles gebrochen; die ersten sechs Wunder erreichen nichts, das siebente alles. Bei E hängen die Szenen durch die Steigerung der Zugeständnisse innerlich zusammen; mit jedem Wunder wird etwas mehr erreicht; E ist also hier kunstvoller aufgebaut als J. — Die Weitschichtigkeit mancher Darstellungen in J läßt eine spätere Bearbeitung aus deuteronomischer Zeit wahrscheinlich erscheinen (Wellhausen, a. O. S. 67). E ist im jetzigen Zusammenhange sehr versprengt, um mit J verschmolzen zu werden, sonst aber weniger angetastet.

[Gott sprach] . . . . . . und tritt ihm entgegen am Ufer des 7, 15
Nils, und den Stab, der sich in die Schlange verwandelte[1],
nimm in deine Hand und sprich zu ihm:*[2] Der Gott der Hebräer 16

1) Der Satz אשר נהפך לנחש gehört wegen der Bezugnahme auf 4, 1ff. zu E[2].

2) יהוה ist zu streichen (cf. 5, 3). Die Kontamination von J und E ist gerade im Gottesnamen vom Exodus an sehr weit gegangen. LXX hilft öfter zum richtigen Text, aber nicht immer. Doch muß für E[1] auch da, wo keine Variante אלהים hat, יהוה dahin geändert oder beseitigt werden;

hat mich zu dir gesandt mit dem Spruch: Entlaß mein Volk, daß
es mir huldige in der Wüste. Du aber hast bis jetzt nicht gehört[1].
17b So schlage ich jetzt mit dem Stabe in meiner Hand das Wasser
20aβb im Nil, und es wird sich in Blut verwandeln. Und er hob den
Stab hoch empor und schlug das Wasser im Nil vor Pharaos
Augen und den Augen seiner Knechte. Da verwandelte sich
alles Wasser im Nil in Blut; und das Blut kam über ganz
Ägyptenland.
8, 21 Da rief Pharao[2] dem Mose*[3] und sprach: Ziehet hin und
22 opfert euerm Gotte im Lande. Sprach Mose: Nicht ist's beschlossen[4], also zu tun; denn ein Greuel ist's den Ägyptern[5],
was wir *[6] unserm Gotte opfern. Wenn wir vor ihren Augen
opfern, was den Ägyptern ein Greuel ist, werden sie uns
23 da nicht steinigen? Einen Weg von drei Tagen wollen wir in

denn E^1 hat ursprünglich überall außer an hervorragenden Stellen אלהים und nicht יהוה gelesen. Wo ursprüngliches אלהים durch Varianten unerweisbar ist, setze ich ‚Gott' in eckige Klammern.

1) v. 17a gehört zu J (יהוה) oder ist redaktionell (אני יהוה cf. Wellhausen, a. O. S. 68).

2) v. 21—23 wird von Bacon, Holzinger, Baentsch zu J gerechnet, von Dillmann-Ryssel, a. O. S. 90, richtig zu E. Zu v. 21—23 ist v. 24 J eine sehr deutliche Parallele und keine Fortsetzung. Es ist falsch zu meinen, J und nicht E führe die allmähliche Steigerung der Zugeständnisse vor; denn man müßte dann bei J nach jedem einzelnen Wunder ein gesteigertes Zugeständnis erwarten. Das ist aber nicht der Fall, vielmehr verspricht Pharao bei J immer die volle Entlassung (8, 4. 24. 9, 28), soweit man noch erkennen kann. Dagegen entsprechen den fünf Wundern bei E fünf Steigerungen, und der Sprachgebrauch begünstigt die Zurechnung der betreffenden Stücke zu E.

3) ולאהרון ist Glosse schon wegen ל neben אל bei Mose (Dillmann-Ryssel). Aaron hat aber ursprünglich in E^1 überhaupt keine Rolle in den Szenen mit Pharao gespielt; denn überall redet und handelt Mose, Aaron ist völlig überflüssig. Auch nach E^2 aber (4, 1—16. 27—31a) wird Aaron nur vor dem Volke als Sprecher hingestellt, nicht aber vor Pharao.

4) d. h. in Gottes Willen (Gen. 41, 32), und darum für Mose nicht möglich (LXX δυνατόν).

5) תועבת מצרים kann hier nicht für J beweisen trotz Gen. 43, 32. 46, 34 J. Es ist etwas anderes als חרפת מצרים Jos. 5, 9 E; denn dies ist die Schande von der ägyptischen Zeit her.

6) יהוה ist mit LXX B zu streichen.

die Wüste ziehen und so *[1] unserm Gotte opfern, wie er zu uns
spricht. ⌜Aber Pharaos Herz verhärtete sich, und er entließ die 9, 35a
Israeliten nicht⌝[2]. Da sprach [Gott] zu Mose: Recke deine Hand 22a
aus gegen den Himmel, daß Hagel komme in ganz Ägyptenland
über Menschen und Vieh[3]. Und Mose reckte seinen Stab gegen 23a
den Himmel aus, und [Gott] schickte Donner und Hagel, und
Feuer kam[4] zur Erde hernieder. Und der Hagel schlug in ganz 25a
Ägyptenland alles nieder, was auf dem Felde war, Menschen
und Vieh.

[Da rief Pharao Mose und sprach][5]: Ziehet hin und huldiget*[1] 10, 8
euerm Gott. Wer aber soll denn ziehen? Sprach Mose: [Mit
unsern Knaben und Greisen wollen wir ziehen.] Mit unsern Söhnen 9
und Töchtern, unsern Schafen und Rindern wollen wir ziehen,
[denn wir haben ein Fest ⌜unseres Gottes⌝ vor[6].] Sprach er*[7]: So 10
helfe euch [Gott], als ich euch und eure kleinen Kinder je ent-
lassen werde. Seht an, ihr habt ja Böses vor. Nein, ziehet doch 11
ihr **Männer** hin und huldigt ⌜Gott⌝[8], da ihr das einmal wollt.

---

1) יהוה ist mit LXX B zu streichen.

2) 9, 35a steht jetzt am Schluß der Hagelplage. Aber die Nachricht paßt bei E nicht hinter einer Plage und vor einem neuen Zugeständnis (10, 8ff.), sondern nur nach einem abgelehnten halbwertigen Zugeständnis und vor einer neuen Plage. Daher habe ich 9, 35a zwischen 8, 21—23 und 9, 22—25* eingeschoben. — 9, 35b ist Glosse nach P.

3) Der Schluß von v. 22 ist wegen עשב השדה cf. v. 25b Glosse; cf. LXX.

4) Die dreiradikalige Form תהלך bei E wie הלך 3, 19. Num. 22, 14.

5) Die Szene 10, 8—11 E ist jetzt mit 10, 1—6 J eng verbunden, indem Mose (und Aaron) nochmals zurückgerufen werden. Aber die Verbindung ist vielleicht erst vom „Jehovisten" hergestellt. Denn es läßt sich nicht sicher beweisen, daß J ein Nachspiel zu 9, 1—6 in v. 8—11 hatte, wenn man auch v. 9a für J (‖ 9bα E) annehmen könnte. Auch v. 9bβ כי חג יהוה לנו (cf. 5, 1b) und auch v. 10. 11aβ (כי אתה א״ מ״) läßt sich gut an v. 10 anschließen). 11b könnte man zu J stellen. Aber J würde dann etwas breit sein; und was in v. 8—11 als Füllung erscheint, kann auch dem Bearbeiter angehören, obwohl man den Zusammenhang auch als Ganzes für E halten kann. So wird v. 7. 8aα ein späterer harmonisierender Übergang sein, falls wir in 8—11 nicht J mit zu suchen haben.

6) LXX A + τοῦ θεοῦ ἡμῶν, was ich für יהוה einsetze. Doch könnte v. 9bβ wie 9aβ auch zu J oder zu R gehören.

7) אליהם bezieht sich auf Mose und Aaron (v. 8) und ist sekundär.

8) LXX B τῷ θεῷ.

12 Und ⌜man trieb ihn⌝[1] von Pharaos Angesicht weg. Da sprach
[Gott] zu Mose: Recke deine Hand aus über Ägyptenland um der
Heuschrecke willen, daß sie heraufziehe über Ägyptenland und alles
13 Grün des Landes abfresse*[2]. Und Mose reckte seinen Stab aus
14 über Ägyptenland, da zog die Heuschrecke über ganz Ägyptenland
15 herauf, daß sich die Erde verdunkelte, und fraß alles Grün des
Landes ab*[3].

. . . .

20 . . . . . .*[4] Aber [Gott] verhärtete Pharaos Herz, und er entließ
21 die Israeliten nicht. Da sprach [Gott] zu Mose: Recke deine
Hand aus gen Himmel, daß eine Finsternis entstehe über Ägypten-
22 land, so daß man Finsternis betasten kann[5]. Da reckte Mose
seinen Stab gen Himmel aus, und es entstand dunkle Finsternis
23 in ganz Ägyptenland drei Tage lang. Keiner sah den andern und
keiner erhob sich von seinem Platze drei Tage lang. [Dagegen
hatten die Israeliten Tageslicht in ihren Wohnungen][6].
24 Da rief Pharao dem Mose und sprach: Ziehet hin, dienet
⌜euerm Gott⌝[7]. Nur eure Schafe und Rinder sollen hier eingestellt
werden. Auch eure kleinen Kinder dürfen mit euch ziehen. Aber
Mose sprach: Du mußt uns auch Schlachtopfer und Brandopfer

---

1) sc. Mose nnd Aaron, weshalb אותו für אותם zu lesen. LXX l. ויגרשו.

2) Der Schluß von v. 12b ist redaktionell. השאיר sagt E sonst nicht.

3) v. 14aα ‖ v. 13 + 14aβb J. In v. 15 ist der Anfang ויכס את עין כ״ הא״ aus J cf. Num. 22, 5. 11 J. Bei E verdunkelt sich die Erde infolge der fliegenden Heuschreckenschwärme, bei J sitzen sie schon seit v. 14aβ. Der Schluß von v. 15 (von ואת כל פרי העץ an) ist wohl J (ירק cf. Num. 22, 4. — עשב השדה 9, 22bβ gegen עשב הארץ v. 12. 15 E).

4) Zwischen den einzelnen Plagen pflegt bei E ein halbes Zugeständnis Pharaos zu stehen, das hier fehlt. Nun liegt nach 9, 11 das letzte Zugeständnis in der Entlassung der Männer, nach 10, 24 das nächste in der Überlassung der kleinen Kinder. Daraus schließe ich nach 10, 9, daß dazwischen ein Zugeständnis lag, das die erwachsenen Söhne und Töchter freigab.

5) l. vielleicht וְיָמֵשׁ. — Gemeint ist der elektrische Wind Chamsin, der vom März an weht und eine Fülle Sand und Staub heranträgt, der die Luft verfinstert und greifbar ist (Knobel bei Dillmann-Ryssel, a. O. S. 105).

6) מושבות sonst bei P und nach Giesebrecht in ZaW. 1. S. 190. 197. 226f.; Knenen, a. O. S. 316, redaktionell. Dann wäre v. 23b sekundär.

7) LXX + τῷ θεῷ ὑμῶν, ebenso Peš., worans ich אלהיכם statt יהוה entnehme.

zuhanden geben, [daß wir sie *[1] unserm Gotte darbringen][2]. Und 26
auch unser Vieh muß mit uns ziehen; [keine Klaue soll zurück-
bleiben][2]; denn davon wollen wir nehmen, wenn wir *[1] unserm
Gotte huldigen. Und wir wissen nicht, mit wieviel wir * ⌜unserm
Gotte⌝[3] huldigen müssen, bis wir an Ort und Stelle gekommen
sind. Da verhärtete [Gott] Pharaos Herz, und er wollte sie noch 27
nicht ziehen lassen.
Da sprach [Gott] zu Mose: Nun will ich noch eine Plage 11, 1
bringen über Pharao und über Ägypten; danach wird er euch von
dannen ziehen lassen. ⌜Und⌝ wenn er ⌜alles zusammen⌝[4] entläßt,
dann wird er euch wahrhaftig von dannen treiben. Rede doch 2
dem Volke ins Ohr, daß sie jeder von seinem Bekannten und
jedes Weib von ihrer Bekannten sich silberne und goldne Gefäße
erbitten. [Gott] aber hatte dem Volke in den Augen der 3
Ägypter Gnade bereitet; auch war der Mann Mose in Ägypten-
land hochangesehen in den Augen der Knechte Pharaos und in
den Augen des Volkes[5].

J ‖ c. 12*. 13*. In c. 12 gehört zu P v. 1—10. 12b—20. 28. 40ff. 12.13
Das andre entfällt auf JE. Gewöhnlich rechnet man freilich auch 12, 11—12a zu P, doch hat Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels S. 45, c. 12, 11—13 für J beansprucht. Nun ist freilich v. 12b (שפטים cf. Ex. 6, 6. 7, 4 Num. 33, 4). 13 (נגף cf. Ex. 30, 12. Num. 8, 19. 17, 11) zu P zu stellen; aber in v. 11. 12a haben wir höchstwahrscheinlich J. Daß nämlich in Judäa, also der Heimat von J, schon lange vor P פסח mit חפזון etymologisch verbunden wurde (12, 11 cf. George, Die älteren jüdischen Feste S. 93), geht aus Dt. 16, 3. Jes.

1) יהוה ist zu streichen.

2) v. 25b könnte sekundär sein. Auch v. 26aβ לא תשאר פרסה könnte wegen נשאר redaktionell sein. cf. Dillmann-Ryssel z. d. St.

3) Nach LXX + τῷ θεῷ ἡμῶν. יהוה ist zu streichen.

4) LXX ὅταν δὲ ἀποστέλλῃ ὑμᾶς, σὺν παντὶ ἐκβαλεῖ ὑμᾶς ἐκβολῇ. Peš. w'mâ šaddartkhôn kull'khôn puku l'khôn mekkâ. Der Text von 1b ist also wohl verderbt. Doch kann כלה richtig sein; nur wird man כָּלָה punktieren. Nach dem halben Zugeständnis soll endlich die volle Entlassung folgen (Dillmann-Ryssel). Das ist nicht im Widerspruch mit der Darstellung von E, wie Baentsch annimmt, sondern im völligen Einklang damit, so daß v. 1b nicht Glosse sein muß.

5) Daß hier in 11, 1—3 ursprünglich noch einmal 4, 22f. angeführt war, ist nicht notwendig. Der Sache nach gehören die Worte 4, 22f. hinter 11, 1. Doch scheint 11, 1—3 glossiert zu sein.

52, 11f. hervor; und da gerade Deuterojesaia, der den Auszug aus Babel dem Auszug aus Ägypten vergleicht (52, 11f. cf. 48, 20ff.), seine Erinnerungen an J anlehnt (Duhm, Jesaia[2] zu den Stellen), so darf diese Etymologie auf J zurückgeführt werden. P knüpft v. 13 an eine andre, in v. 21—23 erhaltene, an. Für J spricht auch 12, 33f., wo der Abzug gleichfalls als höchst eilig geschildert wird; die Tötung der Erstgeburt von Mensch und Vieh v. 12a (cf. 11, 5); sprachlich מקל (cf. Gen. 30, 37. 38. 41. Num. 22, 27 J), das P nicht hat. Auch ist die Wiederholung der Feier im Reiseanzug bei den Samaritanern gewiß alte Sitte, die bei den Juden durch die späteren Riten verdrängt wurde. Also 12, 11. 12a ist J. Dann ist das Volk angeredet; daran schließt sich v. 27b (cf. zu 4, 31bβ). Auf 12, 11. 12a. 27b folgt in J v. 29 (cf. 11, 4f. J). 30aβ (von ותהי an). 30b (צעקה גדלה cf. 11, 6. Gen. 27, 34 J). 33 (cf. 30b). 34 (בצק cf. v. 39. — משארות cf. 7, 28 J). 37a (רעמסס cf. 1, 11 J; zur Konstruktion von סכות cf. Dillmann-Ryssel, a.O.S.131). 38a (ערב רב cf. 8, 20 עָרֹב). 38bβ? (|| 38bα E). 39 (התמהמה cf. Gen. 19, 16. 43, 10 J). — Nach E ist vom Passa 12, 21—23 erzählt (cf. Geschichtsbetrachtung S. 156). Die Etymologie von פֶּסַח wird in פָּסַח v. 23 gesehen. Nicht das Volk, sondern die Ältesten werden angeredet (v. 21). Auf 12, 21—23 folgt in E v. 30aα (Pharao hat nach J (10, 29. 11, 4—8) Mose nicht wieder gesehen; in J handeln die Ägypter). 31f. (Pharao spricht). 35 (cf. 3, 22. 11, 2). 38bα (צאן ובקר cf. v. 32). Deuteronomische Zusätze sind 12, 24—27a. Denn hier ist das Volk angeredet und von der künftigen Feier des Passa (עבדה wie 13, 5) sowie von der Belehrung der Kinder darüber gehandelt, was alles zur deuteronomischen Schule gehört (cf. 13, 3ff. Dt. 6, 20). Deuteronomisch auch 12, 37b (cf. Num. 11, 21 in deuteronomischer Sprache); die alten Quellen bringen noch keine so übertriebenen Zahlen. In c. 13 gehört zu P 13, 1. 2. 20 (Dillmann-Ryssel, a. O. S. 138. 150). Zu J gehört 13, 21f. (יהוה); zu E 13, 17—19 (17f. אלהים. 19 cf. Gen. 50, 25 E). Nach J führt die Rauchsäule, nach E Gott die Israeliten. — 13, 3—16 ist deuteronomisch (cf. Wellhausen, a. O. S. 73ff.). Zur Literatur cf. neben Wellhausen, Kuenen, Dillmann-Ryssel, Jülicher, Holzinger, Baentsch noch Budde in ZaW. 11 S. 194ff.

12, 21 Mose aber rief alle Ältesten Israels und sprach zu ihnen:
Holt euch heran und besorgt euch Schafe nach euren Sippen[1]
22 und schlachtet das Pesach[2]. Und nehmt einen Ysopbüschel und

1) למשפחת יכם ist ein bei P häufig begegnender Ausdruck und wird hier gern als redaktionell betrachtet. Aber P läßt die Schafe 12, 3. 4 nach Häusern verteilen, und auch E kennt die משפחה (Gen. 24, 38, 41).

2) הפסח wird öfter als sekundär angesehen (Budde, Bacon, Holzinger). Nun kann man gewiß aus der Annahme, daß das 3, 18. 5, 3 usw. berührte

taucht ihn ins Blut, das im Becken ist, und bringt von dem Blute
im Becken an die Oberschwelle und an die beiden Pfosten. Ihr
aber dürft keiner die Tür seines Hauses bis zum Morgen verlassen.
Und wenn Jahve einherschreiten wird, die Ägypter zu schlagen, 23
und das Blut an der Oberschwelle und an den beiden Pfosten
sieht, dann wird Jahve an der Tür schonend vorbeiziehen und dem
Würger nicht erlauben, in eure Häuser zum Unheilsschlage einzu-
dringen[1] . . . .

In der Nacht aber stand Pharao auf, er und alle seine 30
Knechte und alle Ägypter und ließ Mose und Aaron[2] in der 31
Nacht rufen und sprach: Auf, ziehet hinweg aus der Mitte
meines Volkes, ihr und die Israeliten und gehet, dienet ⌜euerm
Gott⌝[3], wie ihr geredet habt. Auch eure **Schafe und Rinder** 32
nehmt mit, wie ihr geredet habt. Nur ziehet und erfleht Segen
auch für mich. Die Israeliten aber hatten nach Moses Wort ge- 35
handelt und sich von den Ägyptern silberne und goldene Gefäße
und Kleider erbeten, und [Gott] hatte dem Volke in den Augen 36
der Ägypter Gnade geschenkt, so daß sie sie entliehen hatten. Und
so beraubten sie die Ägypter [und zogen fort und mit ihnen] 38b
Schafe und Rinder.

Als aber Pharao das Volk entließ, führte sie Gott nicht auf 13,17
dem Wege durch Philisterland, obwohl er der nächste war; denn

---

Wüstenfest das Passa sei, nicht schließen, daß E es unter diesem Namen als bekannt voraussetze; denn auch E will v. 23 die Etymologie von פסח aus einem ägyptischen Ereignis ableiten. Doch genügt es, פָּסַח proleptisch mit Rücksicht auf v. 23 gesagt sein zu lassen (cf. Baentsch).

1) Ich leugne nicht, daß mir die Sprache in v. 21—23 nicht altertümlich vorkommt, und habe daher auch יהוה nicht in אלהים abgeändert. Doch wenn man die deuteronomischen Verse v. 24—27a abtrennt, ist kein Grund, mit Wellhausen, a. O. S. 73; Kuenen, a. O. S. 316; Jülicher, a. O. S. 111f. v. 21—23 für deuteronomisch zu erklären. Die Situation ist die von E: Mose und die Ältesten; die Israeliten mitten unter den Ägyptern wie 12, 31. Daß E wie J, trotzdem das Wüstenfest in Wirklichkeit allerdings das Passa gewesen sein wird, dennoch das Passa mit der Verschonung der Erstgeburt beim Auszug erklären wollten, scheint mir wegen der Hervorhebung der Erstgeburt 11, 4—8 J. 4, 22f. E zweifellos (cf. Wellhausen, a. O. S. 74 A. 1). So haben wir E.

2) אהרן stammt wohl wie 5, 1. 4 aus E². Ursprünglich werden auch hier die Ältesten (cf. 12, 21) gestanden haben.

3) LXX + τῷ θεῷ ὑμῶν, woraus אלהיכם statt יהוה zu entnehmen ist.

Gott sprach: Daß nicht etwa das Volk sich's gereuen lasse, wenn
sie den Krieg zu sehen bekommen, und wieder nach Ägypten
18 zurückkehre. Sondern Gott führte das Volk im Bogen auf dem
Weg durch die Wüste zum Schilfmeer. Doch wohlgerüstet zogen
19 die Israeliten herauf aus Ägypten. Mose aber nahm die Gebeine
Josephs mit sich, da er die Israeliten einst hatte schwören lassen:
Wenn Gott euch besuchen, besuchen wird, dann führt meine Gebeine mit euch von hinnen hinauf.

14 J ‖ c. 14*. Zu P gehört v. 1—4. 8. 9aγb. 17. 18. 21b. 22b. 26b. 28. 29. Charakteristisch ist die genane topographische Bestimmung, die Bezeichnung des Schilfmeers mit מים (E ים), der Untergang Pharaos nnd all seiner Herrlichkeit. Zu J gehört v. 5a (Abzng ohne Wissen Pharaos cf. Gen. 31, 22 J). 6 (ויאסר Gen. 46, 29). 10a (הקריב cf. Gen. 12, 11. — cf. הרחיק Ex. 8, 24). 10bγ (von ויצעקו an. — צעק gegen P זעק 2, 23). 14 (יהוה. — החריש cf. Gen. 24, 21. 34, 5 J). 19b (‖ v. 19a E. cf. 13, 21f. J). 20aγ (von ויהי הענן an). 20b. 21aβγ (von וילך an. — יהוה). 24 (השקיף Gen. 18, 16. 19, 28. 26, 8 J). 25 (יהוה cf. v. 14). 27aβγ (יהוה. — לפנות בקר cf. Gen. 24, 63 J). 30 (יהוה). 31aγ (‖ 31b). Zn E[1] gehört v. 5b (cf. 12, 31f. 13, 17. Entlassung durch Pharao). 7aαb (‖ 7aβ. ויקח nach לקח v. 6 weist auf andere Quelle). 9aαβ (bis על הים. — השיג cf. Gen. 31, 25 E). 10bα (נשא את עינים). 10bβ (‖ 10bγ J). 15 (Mose nicht Israel (v. 10bγ) schreit zn Gott). 16 (מטה. — יבשה cf. 4, 9 gegen v. 21a חרבה J. — ים gegen P מים). 19a (מלאך האלהים). 20aα (bis מחנה ישראל). 21aα (cf. v. 16). 22a (יבשה. — ים gegen P מים). 23aαb (ים gegen P מים). 26a (cf. v. 16). 27aα (ים). 31b (האמין ב cf. Gen. 15, 6). Wahrscheinlich haben wir außerdem E[2] in v. 11—13. 31aα. Denn nach J schreit Israel zn Jahve (v. 10), nach E Mose zu Gott (v. 15), nach v. 11 aber Israel zu Mose, und Mose ist v. 13 nicht ratlos wie v. 16. Das vorausgesetzte Mißtrauen Israels paßt gut zu dem 4, 1—16 angenommenen. Jahves Allmacht tritt gegen die Schwäche des Volkes hervor. — Redaktionell ist v. 9aβ (von כל סוס an), ebenso v. 23aβ (von כל סוס an); denn die Worte stehen v. 17. 26b. 28, nur ohne סוס, bei P. — Nach J zieht Pharao selbst mit (v. 5a. 6. 10a), die geängstet zu Jahve schreienden Israeliten tröstet Mose (v. 10bγ. 14). Die Rauchsäule tritt zwischen die beiden Lager während der Nacht; Jahve läßt durch die Nacht einen Wind wehen, der das Wasser trocknet (19b. 20aγb. 21aβγ). In der frühsten Frühe bricht er in der Rauchsäule ins ägyptische Lager ein, verwirrt es, sie können (vor Rauch) nicht sehen, stürzen dem steigenden Wasser entgegen nnd kommen um (24f. 27aβγ. 27b. 30). Nach E ist nicht sicher, ob Pharao selbst mitzieht. Für die vor den anrückenden Ägyptern geängsteten Israeliten schreit Mose zu Jahve (5b. 7aαb. 9aαβ. 10bαβ. 15);

Gottes Engel tritt zwischen die Lager, aber von Nachtzeit hören wir nichts; mit dem Wunderstab spaltet Mose das Meer, Israel zieht trocken durch, die Ägypter nach, mit dem Stab in der Hand läßt Mose das Meer sich über ihnen schließen (16. 19a. 20aα. 21aα. 22a. 23*. 26a. 27aα. 31b).

Aber es wandte sich der Sinn Pharaos und seiner Knechte 5h
gegen das Volk, und sie sprachen: Was haben wir da getan, daß
wir Israel aus unserm Dienste entlassen haben? Und er nahm 7
600 Gardewagen[1] mit auserlesenen Reisigen auf ihnen allen[2]. So 9
setzten die Ägypter ihnen nach und holten sie ein, als sie am Meer
lagerten. Und als die Israeliten ihre Augen aufhoben, da kamen 10h
die Ägypter hinter ihnen her gezogen, und sie fürchteten sich sehr.
Und sie sprachen zu Mose: Gab es etwa in Ägypten 11
keine Gräber, daß du uns weggeholt hast, um in der
Wüste zu sterben? Was hast du uns da angetan, uns
aus Ägypten hinwegzuführen? War nicht also das Wort, 12
das wir in Ägypten zu dir redeten: Laß uns zufrieden,
wir wollen den Ägyptern dienen; denn es ist besser, wir
dienen den Ägyptern, als daß wir in der Wüste umkommen?
Mose aber sprach zu dem Volk: Fürchtet euch 13
nicht. Stellt euch auf, so sollt ihr die Hilfe Jahves
schauen, die er euch heute bereiten wird. Denn was ihr
heute an den Ägyptern schauen sollt, das werdet ihr in
alle Ewigkeit nie wieder schauen.
[Gott] aber sprach zu Mose: Warum schreist du zu mir? 15
Rede mit den Israeliten, daß sie aufbrechen. Du aber hebe 16
⌈deinen Stab hoch empor⌉[3] und recke deine Hand aus über das
Meer und zerteile es, daß die Israeliten auf dem trocknen Boden
mitten durchs Meer ziehen. Der Engel Gottes aber, der vor dem 19a
Lager Israels herzog, brach auf und begab sich in ihren Rücken

1) וכל רכב מצרים könnte zu J gehören, wenn dort v. 6a רכב nur einen Wagen bedeutet, ist aber vielleicht Glosse, da רכב fast immer kollektiv ist.

2) שלישים könnte für J sprechen, falls 15, 4 zu J gehörte, und man müßte dann auch 7aβ für J halten. Aber das echte Lied in c. 15 ist stark mit Zusätzen versehen, zu denen v. 4 ff. schon gehören kann. Auch scheint שליש nordhebräischer Ausdruck zu sein (2 Reg. 7, 2. 17. 9, 25. 10, 25. 15, 25). Die Grundbedeutung ist dunkel, aber wohl nicht τριστάτης (LXX), sondern eher Leibsoldat (cf. Dillmann-Ryssel, a. O. S. 161).

3) l. הרם במטך nach LXX B wie 7, 20 E.

20 und kam so zwischen das Lager der Ägypter und das Lager Is-
21 raels zu stehen. Nun reckte Mose seine Hand aus über das
22a Meer . . . ., und die Israeliten zogen auf dem trocknen Boden
23aαb mitten durchs Meer. Die Ägypter aber setzten nach und kamen
26a hinter ihnen her mitten ins Meer. Da sprach [Gott] zu Mose:
27 Recke deine Hand übers Meer aus. Da reckte Mose seine Hand
aus übers Meer . . . .
31 Israel aber schaute die große Machttat, die Jahve an
den Ägyptern vollbracht hatte,
und sie glaubten an ⌜Gott⌝[1] und an Mose, seinen Knecht.

15 J ‖ c. 15, 1—18*. 20—27*. cf. Num. 20, 3a. 5. 8—13*. Das Schilflied singt in J Mose. Es ist aber sehr stark überarbeitet. Als Grundlage möchte ich die beiden schönen Vierzeiler 1b (‖ v. 21 E). 3a vermuten; doch gehört das Detail nicht hierher, wo uns E beschäftigt. Zu J gehört weiter v. 22aβ (‖ 22b E. — מדבר שור cf. Gen. 16, 7. 25, 18 J). 23—25a (‖ v. 22b. Bei J bittres, bei E gar kein Wasser). 27? (cf. ויבאו מרתה v. 23a J. — Aber wegen 16, 1. Num. 33, 9 von Dillmann-Ryssel u. a. zu P gestellt). Zu E gehört v. 20 (מרים cf. 2, 4. Num. 12. 20, 1). 21. 22aα (ים סוף). 22b (שלשת ימים cf. 3, 18. 5, 3. 8, 23 E). 25b (חק ומשפט cf. Jos. 24, 25. — נסה cf. Gen. 22, 1. Ex. 16, 4. 20, 20). Deuteronomisch ist v. 26 (Wellhausen, a. O. S. 79), spät redaktionell (Rp) ist v. 19. Nach J singt Mose das Schilflied (1. 3), dann geht es in die Wüste Schur nach Mara, wo das Bitterwasser durch Mose versüßt wird (v. 22aβ. 23—25a), [und nach Elim?]. Nach E singt Mirjam das Schilflied (v. 20f.); vom Schilfmeer geht es drei Tage in die Wüste, Wasser fehlt . . . Dann gibt Mose Gesetz und Recht. Nun ist E unvollständig. Nach dem berichteten Wassermangel erwartet man Abhilfe und nicht eine Rechtspromulgation. Nun steht 17, 3—6 versprengt; denn nach 17, 1. 8 sind wir in Refidim, nach 17, 3—6 aber in Massa. 17, 3—6 gehört aber E (v. 5 וזקני ישראל. — מטה) und paßt sehr gut vor 15, 25b. Nach drei Tagen fehlt Wasser (15, 22b); sie hadern mit Mose; er verschafft ihnen Wasser aus dem Felsen (17, 3—6). Dort, wo nun Quellwasser fließt, bleiben sie und empfangen Gesetze (15, 25b). Mit v. 25b נסהו ist deutlich auf Massa angespielt, wo 17, 3—6 nach 17, 7a spielt. Massa ist ursprünglich die alte Rechtsstätte; kaum zufällig kommen sie gerade nach drei Tagen dorthin (E erwähnt keine Nachtrast zwischen dem Exodus und dem Anfbruch vom Schilfmeer); denn drei Tagereisen fordert Mose (3, 18. 5, 3. 8, 23) bis zu seinem Ziel; das wird eben die Rechtsstätte Massa sein. In 17, 7a wird der Schluß zu 17, 3—6. 15, 25b stecken. Dabei muß dann in 7a

1) LXX τῷ θεῷ.

ומריבה entfernt werden. Der Rest von v. 7 außer על נסתם את יהוה weist nicht auf **Massa**, sondern **Meriba** hin, gehört also ursprünglich in andern Zusammenhang. 17, 2bγ מה תנסון את יהוה ordnet sich schlecht in den Zusammenhang von v. 3—6 E ein und ist wohl sekundär. E erzählte also vor 15, 25b wahrscheinlich vom Quellwunder bei Massa ohne Meriba (cf. Dt. 6, 16). Eine sachliche Parallele aus J zu Ex. 17, 3—6. 15, 25b. 7* steht Num. 20, 3a (cf. Ex. 17, 2). 5 (cf. Ex. 17, 1bβ. — Feigen und Granaten Num. 13, 23b J). 8aαbα. 11abα. 13a. (Ex. 17, 7b ohne על נסותם מא י״); cf. Geschichtsbetrachtung S. 154 A. 1, wo aber Num. 20, 5 E zugeschrieben ist. J hat das Quellwunder ursprünglich gewiß auch nicht bei Rephidim erzählt, sondern wie P **nach** der Sinaiszene, aber wohl vor Num. 13. Bei J haben wir also **zwei** Wasserspenden, am Anfang bei Mara und am Schluß bei Meriba; bei E nur die Wasserspende bei Massa. cf. Cornill in ZaW. 11 S. 20ff. neben der andern Literatur.

Und Mirjam, die Prophetin, Aarons Schwester, nahm die 15, 20
Pauke in ihre Hand, und alle Weiber zogen mit Pauken und
Reigen hinter ihr drein. Und Mirjam stimmte vor ihnen an: 21

Singet Jahve: Hoch erhaben ist er.
Rosse und ihre Reiter Stürzt' er in's Meer[1].

Dann ließ Mose Israel vom Schilfmeer aufbrechen, und sie zogen 22
drei Tage lang durch die Wüste und fanden kein Wasser. Und 17, 3
das Volk durstete daselbst nach Wasser, und das Volk haderte mit
Mose und sprach: Warum hast du uns aus Ägypten heraufgeführt,
um mich und meine Kinder und mein Vieh Durstes sterben zu lassen[2]?
Da schrie Mose zu [Gott] und sprach: Was soll ich mit diesem Volke
machen? Es fehlt nur wenig, so steinigen sie mich. Da sprach
[Gott] zu Mose: Schreite dem Volke voraus und nimm welche von 5
den Ältesten Israels mit dir, und deinen Stab, womit du einst den
Nil schlugest, nimm in deine Hand und geh hin ⌜auf den Choreb⌝[3].

1) J ‖ 15, 1b (mit Variante). 3a. Ein Vierzeiler zu je zwei Hebungen. J und E sind wegen der Variante im parallelen Vierzeiler unabhängig voneinander.

2) Wegen des Singulars und מקנה würde man v. 3b gern zu J (Num. 20) und umgekehrt das parallele Num. 20, 5 wegen 21, 5 E gern zu E (Ex. 17) stellen. Aber es ist gar zu umständlich; auch spricht E sonst nicht von תאנה ורמון (Num. 20, 5), wohl aber J (Num. 13, 23b).

3) Wohin? Wegen v. 6a שם muß der Ort genannt sein (Holzinger, a. O. S. 59). Ich nehme an, daß der Choreb (v. 6) gemeint war. Falls v. 5 überfüllt ist (Jülicher, a. O. S. 276ff.), dann nicht durch J, sondern eher durch E[2]. Doch ist mir Überfüllung nicht so sicher.

6 ⌜Und⌝ während ich vor dir dort auf dem Felsen*[1] stehe, so schlage
an den Felsen, und es wird ihm Wasser entströmen, daß das Volk
trinken kann. Und Mose tat also vor den Augen der Ältesten
15, 25b Israels .... Dort gab er[2] ihm Gesetz und Recht, und dort versuchte
17, 7a er es. Und Mose nannte den Namen des Ortes Versuchung-Massa*[3].

16 J ‖ Num. 11, 4—7. 9. Der Hauptstock in Ex. 16 gehört zu P, und zwar lassen sich in P wieder verschiedene Schichten unterscheiden (Kuenen in Th. T. 14 S. 281ff.; Jülicher, a. O. S. 279ff.). Zur Grundschrift gehört v. 1—3. 6f. 11—13. 16a. 18—20. 31. 35b; daran hängen sich Ergänzungen aller Art (v. 8—10. 16bα? 22—26. 32—34. 36). Aber fälschlich haben Nöldeke, Kuenen und Jülicher nur P und seine Schule in c. 16 angenommen. Kayser, a. O. S. 51ff.; Wellhausen, a. O. S. 77f. 325ff. haben JE nachgewiesen; und zwar gehören die betreffenden Stücke nicht J (Dillmann-Ryssel; Holzinger; Baentsch), sondern E an (Bacon). Es sind 16, 4 (לקט cf. Gen. 31, 46. 47, 14 E. — דבר יום ביומו cf. 5, 13. 19 E. — נסה. — הַ: אם לא cf. Gen. 42, 16 E). 14 (‖ v. 13 P). 15 (‖ v. 31 P). 16bβ (‖ v. 16a — אהל hei E). 17a. 21 (‖ v. 17b. 18 P). 35a. cf. Geschichtsbetrachtung S. 111 A. 2, wo aber noch nicht gründlich genug gesichtet ist. — Deuteronomisch ist v. 5. 27—30. Die Sprache klingt an E an (v. 27 העם und לקט cf. v. 4. — v. 28 מאן cf. 4, 23. — v. 29 ישב תחתיו cf. 10, 23. Jos. 5, 8); aber die Sabbatfeier befremdet in

---

1) Wenn בחרב richtig ist, müßte der Choreb bei Massa gelegen haben; sie wären dann also schon einmal vor c. 19 am Gottesberge gewesen. Das ist freilich unbequem; denn nach allen andern erhaltenen Traditionen hat Massa = Meribat-Kadesch nicht am Sinai gelegen. Aber בחרב trotz seiner guten Bezeugung als Glosse zu streichen (Jülicher, a. O. S. 278 u. a.), scheint mir doch zu gewagt; vielleicht haben wir hier eine andre Tradition. בחרב gehört dann zu v. 5.

2) Subjekt ist Gott wie gewöhlich bei נסה (Strack, Exodus S. 214 u. a.).

3) Nach E ist sonst immer Gott Subjekt des נסות Gen. 22, 1. Ex. 15, 25b. 16, 4. 20, 20. Dt. 33, 8. Danach könnte man wie 17, 2bγ so auch v. 7bβ (על נסותם א״ י״) für redaktionell halten. Man muß dann freilich 15, 25b zwischen 17, 6 und v. 7a einschieben, um den Grund des Namens zu gewinnen; aber ich finde das noch leichter als das originelle Fragment 15, 25 (cf. Jos. 24, 25 E) zugunsten der in J (17, 2. 7b) eingesetzten Notiz von der Versuchung durch Israel zu athetieren (Jülicher, Baentsch), oder beide Etymologien von מסה, die mit Gott oder die mit Israel als Subjekt, für gleich ursprünglich zu halten. Weil in J Subjekt von Meriba das Volk war (Ex. 17, 2. 7b. Num. 20, 3a), machte ein Redaktor das Volk auch zum Subjekt des damit identifizierten Massa. In v. 7a ist ומריבה mit Hieronymus zu streichen.

E vor 20, 8, und zu עד אנה cf. Num. 14, 11. Jos. 18, 3 Es. — מצות ותורות sind deuteronomische Ausdrücke. Ehe also E mit P verbunden wurde, kam v. 5. 27—30 zu E als Nachtrag. Auch J kennt das Manna, aber nur als Vorbereitung auf die Wachtelspeisung.

Und [Gott] sprach zu Mose: Ich will euch Brot vom Himmel 4
regnen lassen, und das Volk soll hinausgehen und Tag für Tag
sein Teil einsammeln, damit ich es versuche[1], ob es in meiner
Weisung wandeln will oder nicht. Da stieg Tauguß auf, und siehe, 14
über der Fläche der Wüste lag es fein und schuppenartig, fein wie
der Reif auf der Erde. Und als es die Israeliten sahen, sprachen 15
sie einer zum andern: Was[2] ist das? Denn sie wußten nicht,
was es war. Mose aber sprach zu ihnen: Das ist das Brot, das
euch [Gott] zu essen geschenkt hat. Jeder dürft ihr euch nehmen 16bβ
für seine Zeltgenossen. Da taten die Israeliten also und sammelten 17a. 21
es auf Morgen für Morgen*[3]. Sobald aber die Sonne heiß wurde,
zerfloß es. Und die Israeliten aßen das Manna vierzig Jahre lang, 35a
bis sie in bewohntes Land kamen.

J ‖ ? Eine Amalekiterschlacht kennt auch J, aber erst nach der 17 Sinaiszene (Num. 14, 39ff.*); doch darf darin vielleicht die Parallele zu Ex. 17, 8ff. E gesehen werden. Ebenso legt ja J im Unterschiede von E auch das Quellwunder von Meriba hinter die Sinaiszene. Die rechte Stellung von 17, 8ff. an unserm Ort hat besonders Bacon bezweifelt (a. O. S. 93) und sie hinter der Chorebszene angenommen. Aber seine Gründe reichen nicht aus. Daß die Amalekiter nicht am heutigen Sinai wohnen, sondern in Negeb, ist nach Num. 13, 29. 14, 43. 45. 1. Sam. 15, 7. 27, 8 richtig. Dann lag eben Rephidim nach E im Negeb. Daß Mose c. 17, 8ff. gealtert sei, ist nicht zu beweisen; kein Mensch kann

---

1) אנסנו klingt an מסה an, gewiß absichtlich, nachdem in E 17, 3—6. 15, 25b. 17, 7a eben von Massa geredet war. Ebenso scheint תורה auf 15, 25b anzuspielen; denn im c. 16 ist nach E[1] nicht von einer Tora die Rede. Das Manna ist wunderbare, aber kärgliche Wüstenspeise, bei der das Volk Gehorsam lernen soll, fern von irdischen Genüssen. In v. 4bβ mit Dillmann-Ryssel, Baentsch eine Glosse zu sehen, empfiehlt sich also nicht.

2) מן hier = מה. Gerade darum ist die Annahme eines Aramaismus falsch (gegen Kautzsch, Aramaismen im Alten Testament S. 61f.); denn aramäisches man heißt ‚wer'; an das späte mân = mâ-den denkt auch Kautzsch nicht. מן muß also irgendwie im Werte von מה gedacht sein; daß die Etymologie alt ist, zeigt Dt. 8, 16.

3) איש כפי אכלו ist mit LXX B zu streichen (Baentsch). Die zarte Speise muß natürlich sofort vor der Sonne geschützt werden.

einen Tag lang mit ausgestreckten Armen stehen. In E^1 erwarten wir keine besondere Einführung Josuas (cf. 15, 20 Aaron); Ex. 24, 13. 33, 11 gehören nicht zu E^1, sondern zu E^2. Dt. 24, 17ff. denkt doch wahrscheinlich an die Zeit bald nach dem Auszug. Nach der Chorebszene ist in E kein rechter Platz mehr für die Amalekiterschlacht; denn da müssen zwei Kanaaniterschlachten (Num. 21, 1. 2f.) untergebracht werden; dagegen ist doch sehr wahrscheinlich, daß die Israeliten bald nach dem Auszug mit den Wüstenbewohnern zu kämpfen hatten, in deren Gebiet sie nisteten.

8 Aber die Amalekiter zogen heran und wollten mit Israel bei
9 Rephidim[1] kämpfen. Da sprach Mose zu Josua: Wähle uns
Männer aus, und ziehe aus, kämpfe mit den Amalekitern morgen.
Ich aber will[2] auf die Höhe des Hügels treten mit dem Stabe
10 Gottes in meiner Hand. Und Josua tat, wie Mose ihm gesagt hatte,
⌜und zog aus⌝[3] zum Kampfe mit den Amalekitern, während Mose mit
11 Aaron und Chur die Höhe des Hügels erstieg. Und so oft Mose
seine Hände[3] emporhob, hatte Israel die Übermacht, und so oft er
12 seine Hände[3] sinken ließ, hatte Amalek die Übermacht. Als aber
Moses Hände zu schwer wurden, nahmen sie einen Stein und legten
ihm den unter, und er setzte sich darauf. Aaron aber und Chur
hielten seine Hände fest, einer auf dieser, der andere auf jener
13 Seite. So blieben seine Hände fest, bis die Sonne unterging. Da
hatte Josua die Amalekiter [und ihr Volk] gestreckt [mit Schwertes-
15 schärfe]*[4]. Mose aber baute einen Altar und nannte seinen Namen:
Jahve ⌜mein Stuhl⌝[5] und sprach: Macht ist auf Jahves Stuhl.
16 Krieg hat Jahve mit Amalek von Geschlecht zu Geschlecht.

1) Gegen die Echtheit von רפידים in E ist nichts zu sagen. Falls der Ort in E ebenda wie in P (v. 1. 16, 1) zu suchen ist, also auf dem Wege zum Sinai, hat nach E der Sinai dem Negeb verhältnismäßig nahe gelegen, was auch sonst seine Vorstellung zu sein scheint. Vom Beschauer entfernte Punkte rücken nnwillkürlich zusammen.

2) מחר ist mit LXX Peš. zu v. 9a zu ziehen, nnd v. 9b mit ואנכי zu beginnen (Kautzsch-Socin, Holzinger, Baentsch).

3) Nach LXX Peš. ist ויצא einzusetzeu. — In v. 11 l. ידיו nach LXX Peš.

4) v. 13 ואת עמו ל״ ח״ ist überflüssig. — v. 14 ist eine wenig originelle Dublette zu v. 15 (umgekehrt Wellhausen, a. O. S. 80), hängt mit Dt. 24, 19 zusammen und ist auch wegen des deuteronomischen מחה מתחת השמים (cf. Dt. 9, 14. 29, 19) für sekundär zn halten (Baentsch).

5) l. כִּסְאִי = כִּסִּי wegen des Wortspiels in v. 16 כֵּס (cf. Peš.). Mose hat auf einem Stein gesessen und Macht darauf gefunden. Diesen Stein, muß man doch denken, macht er zum Altar. Man hat an einen uralten

J ‖ c. 19*. 34*. Zur Literatur cf. noch Kuenen in Th. T. 15 S. 164 ff.; 19
Einleitung I, 1 S. 146. 235. 240. 248 ff.; Budde in ZaW. 11 S. 193 ff.; Krätzschmar, Die Bundesvorstellung im Alten Testament S. 70 ff.; Klopfer in ZaW. 18 S. 197 ff.; Steuernagel in StKr. 1898 S. 319 ff.; Lotz in NkZ. 1901 S. 561 ff. 631 ff. 859 ff. ib. 1902 1903 1904 1905. Nach Wellhausens, a. O. S. 81 ff. 329 ff., und Kuenens bahnbrechenden Arbeiten möchte ich mich hier auf das Nötigste beschränken. — c. 19. Aus diesem Kapitel scheiden aus: v. 1, 2a als Stücke von P; v. 3b—8 als deuteronomisch (Kuenen, Wellhausen, Jülicher u. a.); v. 21—25 als denteronomisch (cf. Kantzsch, Die heilige Schrift S. 76; Holzinger, a. O. S. 64 f.). In v. 21—25 ältere (J) nnd redaktionelle Bestandteile zu unterscheiden, empfiehlt sich nicht; denn nach J würde Mose, nachdem er eben den Sinai erstiegen hat (v. 20), sofort wieder herabgeschickt, ohne daß irgend etwas oben geschehen ist. Aaron (v. 24) neben Mose ist späte Vorstellnng; die Priester (v. 22. 24) treten bei J und E völlig zurück, dagegen in jüngeren deuteronomischen Schichten wie Jos. 3*. 6* stark hervor. Der Rest bleibt für JE. J hat nun eine Parallele zu c. 19 in 34, 1—5*. 8; denn das Wort כראשונים in v. 1a nnd v. 4a, sowie v. 1b ist eine redaktionelle Klammer (Wellhausen, a. O. S. 83 ff.), nnd 34, 1—5 berichtet die erstmalige Besteigung des Sinai. Daraus ergibt sich nun, daß diese am Morgen, sc. nach der Ankunft erfolgt (34, 2. 4). Mose geht allein, die Steintafeln in der Hand, zu Jahve, der in der Wolke zum Sinai herabfährt (v. 5). Dies Stück gehört ursprünglich also nach c. 19. Dort finden sich noch folgende ergänzende Reste aus J: v. 9aαβγ (יהוה. — בעבור Gen. 3, 17. 8. 12, 13, 21. 16 u. ö. J). 11b (יהוה.—הר סיני.—ביום השלישי kann aber nicht richtig sein, da ja Jahve nach 34, 2. 4 am folgenden Morgen herabfährt; es ist nachträgliche Korrektur für בבקר, nm J v. 11b mit E v. 11a zu verklammern). v. 12aα (der Abgrenzung steht bei E v. 12aβ die Warnung gegenüber). v. 13a (‖ v. 12 E). In v. 16 die Worte בהיות הבקר (cf. 34, 2. 4 ‖ ביום השלישי E). v. 18 (הר סיני. — כבשן cf. Gen. 19, 28 J). 20b (יהוה). Dabei ist v. 9aδb Glosse nach Kantzsch, Die heilige Schrift S. 76; denn J braucht האמין ב nicht, noch dazu mit לעולם, und v. 9b zerreißt Jahves Rede. Glosse ist auch v. 20a, weil störende Dublette zu v. 18. Zu E gehört dann 19, 2b. 3a (האלהים). 10 (‖ v. 9. — היום ומחר Vorbereitung). 11a (יום השלישי gegen

heiligen Stein zu denken, einen „Jahvestein“, dessen sich Mose als Sessel bedient. Der Jahvename befremdet hier in einem Eigennamen bei E nicht. v. 16 יד prägnant als Macht zn fassen, ist ja nicht bequem, aber nicht unmöglich (cf. Jos. 8, 20). „Die Hand hinauf zu Jahs Thron“ (Dillmann-Ryssel), als Schwur, ist wegen על כס nnmöglich. Unrichtig ist die immer wiederholte, der obigen entgegengesetzte Konjektur נֵס für כֵּס, die wirklich keinen Sinn gibt, da von einem Panier zu reden gar kein Grund vorlag.

34, 2. 4 J). 12aβ (השמר cf. Gen. 24, 6. 31, 24. 29 E. — תוֹם יומת cf. 21, 12ff.). 14f. (cf. v. 3a. 10). 16 außer בהיות הבקר (‖ v. 18 J. — ביום השלישי v. 11a). 17. 19 (cf. v. 16. האלהים). v. 13b scheint sekundär, da weder nach J (34, 3), noch nach E (19, 17) jemand anßer Mose den Berg besteigt. Oder ist v. 13b ein verlorenes Stück aus J? — Nach J redet Jahve am Sinai zu dem nnten befindlichen Mose, kündigt seine Theophanie auf den folgenden Morgen an; Mose soll das Volk absperren nnd mit zwei Steintafeln zn Jahve kommen (19, 9a. 11b. 13a. cf. 34, 1a. 2—3). Mose verfährt entsprechend; als es Morgen wird, ist der Bergesgipfel in Rauch gehüllt; der Berg zittert, Jahve fährt herab; Mose steigt zu ihm hinauf (19, 16 בהיות הבקר. 18. 20. cf. 34, 4f. 8). Nach E steigt Mose gleich nach der Ankunft auf den Berg, empfängt oben Gottes Weisungen für das Verhalten der nächsten drei Tage (19, 2b. 3a. 10. 11a. 12aβb). Mose verfährt entsprechend; am dritten Tage ist der Berg voll Ranch, Blitz und Donner, das Volk zittert; Mose aber führt es Gott entgegen an den Fnß des Berges, wo er mit Gott redet.

2b . . . . und daselbst lagerte Israel gegenüber dem Berge.
3a. 10 Mose aber stieg hinauf zu Gott. Und [Gott] sprach zu Mose:
Gehe zum Volke und laß sie sich heilig halten heute und morgen
11a und ihre Kleider waschen. Und sie sollen sich bereit halten auf
12 den dritten Tag. [Und sprich zu ihnen]: Hütet euch, auf den Berg
zu steigen oder auch nur seine Grenze zu berühren. Jeder der in
Berührung mit dem Berge kommt, der soll gewißlich sterben müssen.
14 Da stieg Mose vom Berge herab zum Volk und ließ das Volk sich
15 heiligen, und sie wuschen ihre Kleider. Und er sprach zum Volk:
16 Haltet euch für drei Tage bereit, rührt kein Weib an. Am dritten
Tage aber gab es Donnerschläge und Blitze und schweres Gewölk
oben auf dem Berge und sehr starken Posaunenklang, so daß alles
17 Volk im Lager erzitterte. Da führte Mose das Volk Gott ent-
gegen aus dem Lager, und sie stellten sich auf am Fuße des Ber-
19 ges. Und weithin brauste überstarker Posaunenklang, während
Mose redete und Gott ihm im Donner antwortete.

. . . .
. . . . [1]

20. 24 J c. 34*. Znr Literatur cf. Meisner, Der Dekalog. Herner, Den mosaiska Tiden S. 25ff. Zur Klarstellung der schwierigen Frage entferne ich znnächst die nicht zur Sache gehörigen Bestandteile. Zn P gehört

1) Ursprünglich stand hier 20, 18—21 (Kuenen), ist aber durch die Einarbeitnng von E² verstellt worden.

24, 1f. 9—11a (cf. Geschichtsbetrachtung S. 151 A. 2). 34, 29ff. Ferner scheiden aus c. 20, 22—c. 23 (das Bundesbuch mit sekundärem Anfang nnd Schluß) und 34, 6—13*. In 34, 6—13 ist einiges Echte aus J (v. 6aα. 8. 9a), gehört aber nicht in diesen Zusammenhang, sondern zu 33, 18ff.; nur v. 10aα kann echt und hier passend sein. Das andre in v. 6—13 ist deuteronomisch (Kuenen). So bleibt Ex. 34, (10aα). 14—28 J ‖ Ex. 20, 1—21. 24, 3—8. 11b E. Gewöhnlich sieht man in 34, 14—26, nachdem es von deuteronomischen Zusätzen (v. 14b. 15f. 18aβγb. 24) gereinigt ist, den Dekalog bei J (Goethe, Hitzig, Wellhausen u. a.), also die Parallele zu Ex. 20, 1—20 E. Das würde freilich eine tiefergreifende kultusgeschichtliche Verschiedenheit zwischen J und E bedeuten, als sie sonst irgendwie hervortritt. Man ist darum auch weiter gegangen und hat 20, 1—20 nicht E¹, sondern E² zugewiesen (Kuenen, Cornill, Meisner und viele); als ursprünglichen Dekalog von E¹ hat Staerk, Das Deuteronomium S. 44, die Stücke Ex. 22, 27f. 23, 10ff. aus dem Bundesbuche angenommen, nachdem Kuenen die „Bundesworte" 34, 14ff. und das „Bundesbuch" anderweitig verglichen und paralleler Situation zugesprochen hatte (Th. T. 15 S. 164ff.; Einleitung I, 1 S. 248ff.). Ich meine nun aber, da der Abschnitt Ex. 34, 14—26 teils zu Ex. 20, 1—20 E (34, 14a ‖ 20, 3. 34, 17 ‖ 20, 4aα), teils zu Ex. 23, 10—19 E (34, 23 ‖ 23, 14. 34, 18aα ‖ 23, 15a. 34, 20b ‖ 23, 15b. 34, 21 ‖ 23, 12. 34, 22 ‖ 23, 16. 34, 25f. ‖ 23, 18f.) eine Parallele bildet, so ist er überhaupt nicht einheitlich, sondern aus zwei heterogenen Stücken zusammengesetzt. Dann erklärt sich, weshalb zehn Worte (v. 28) aus dem Abschnitt so schwer herauszufinden sind (cf. z. B. zwei Versuche bei Wellhausen, a. O. S. 85 A. 1. S. 333), und weshalb zur Situation am Sinai so passende wie 34, 14a. 17 mit so unpassenden und nur im Kulturland möglichen wie 34, 18ff. zusammenstehen. So gut aber, wie in J und E wesentlich dieselben „Bundesworte" standen (34, 18—26 J ‖ 23, 10—19 E), wird ursprünglich in J und E auch derselbe Dekalog gestanden haben (34, 14—17 .. ‖ 20, 2—20); der in J ist aber jetzt verstümmelt und heterogen verbunden. Da der Dekalog zweimal (Ex. 20. Dt. 5) vorhanden blieb, konnten die Redaktoren diese Verstümmelung wagen. Also J 34, 14—17 .. ‖ E 20, 2—20. Wo 34, 18ff. ursprünglich stand, ist später zu untersuchen. cf. Geschichtsbetrachtung S. 112ff. — Der Bundesschluß selbst steht in J 34, 27f. ‖ E 24, 3—8. 11b. Sehr merkwürdig ist hier wieder die Verschiedenheit; bei J Steintafeln, bei E ein Buch. Aber E ist nicht einheitlich. Während 24, 11b האלהים gesagt ist, heißt es v. 3—8 יהוה. Das deutet auf zwei Schichten E¹ und E². v. 11b scheint der Rest des Bundesmahls in E¹ zu sein, das dort mit dem Bundesschluß zusammenhing, also die Parallele aus E¹ zu v. 3—8 E² zu enthalten. Da nun J steinerne Bundestafeln hat, so ist zu fragen, ob nicht auch E¹ ursprünglich solche hatte, die von E² durch das Buch (24, 7) verdrängt sind. Die Frage kann erst zu c. 32 besprochen werden.

20, 1 Da redete Gott alle diese Worte folgendermaßen:[1]

2a **Ich bin Jahve, dein Gott.**
3 **Du sollst nicht andere Götter[2] haben neben mir.**
4 **Du sollst dir kein Schnitzbild[3] machen.**
7a **Du sollst den Namen Jahves, deines Gottes, nicht unnützlich[4] führen.**
8 **Gedenke des Sabbattages, dafs du ihn heilig hältst[5].**

---

1) cf. Dt. 5, 6—18. Zur vermutlichen Grundform des Dekalogs cf. Ewald, Geschichte des Volkes Israel II³ S. 231; Kittel, Geschichte der Hebräer I S. 221; Herner, a. O. S. 23ff. Es ist wirklich leicht, die zehn Worte von dem deuteronomischen Schlinggewächs zu befreien, und unbegreiflich, daß Meisner a. O. den ganzen Dekalog für deuteronomisch erklären konnte. Im allgemeinen scheint Ex. 20 den besseren Text der Grundworte zu haben (Herner, a. O. S. 25); cf. 20, 8 זכור gegen Dt. 5, 12 שמור. 20, 16 שקר gegen Dt. 5, 18 שוא; die deuteronomische Überarbeitung zeigt manche Varianten; die letzte Gestalt hat zwar nicht Dt. 5, aber Ex. 20 erst in der priesterlichen Schule erhalten (20, 11).

2) J 34, 15 לא תשתחוה לאל אחר, was gewiß ursprünglicher ist, da der Plural אלהים אחרים in der deuteronomischen Literatur überaus häufig ist.

3) J 34, 17 אלהי מסכה לא תעשה לך. Warum Gußbilder früher verboten sein sollen als Schnitzbilder (Wellhausen), verstehe ich nicht; eher könnten א״ פסל als die primitivere Steinarbeit älter als א״ מסכה sein. Das Bilderverbot in Moses Munde befremdet wirklich nicht; die Lade ist kein Gottesbild und die eherne Schlange erst recht nicht. Daß man dies Gebot im Kulturlande übertrat, spricht doch wahrlich nicht gegen seine Echtheit. Spricht die Sittlichkeit der Kirchengeschichte gegen die Echtheit der Bergpredigt? — Die Glossierung von וכל תמונה an ist in Dt. 5, 8 (asyndetisch כל תמונה) noch deutlicher als Ex. 20, 4 hervorgehoben. תמונה ist dem פסל ungleichwertig cf. Wellhausen, a. O. S. 89 A. 1), aber Apposition (gegen Wellhausen).

4) שוא (Windigkeit) ist in der alten Sprache selten (Ex. 23, 1. Hos. 12, 12. Jes. 1, 13. 5, 18); dem Umfang nach weiter als שקר. Die beste Erklärung bei Luther, Kleiner Katechismus, 2. Gebot.

5) Die Wurzel des Sabbats liegt nicht im Kulturlande, sondern in der Wüste; er hängt eng mit dem Neumond zusammen (2. Reg. 4, 23. Am. 8, 5. Hos. 2, 13. Jes. 1, 13 cf. Zimmern in ZDMG 58 S. 202 A. 1). Die in der Wüste unmögliche völlige Ruhe von Mensch und Tier ist nach 2. Reg. 4, 22f. durchaus nicht ursprünglich. Sie ist wahrscheinlich erst aus einer schlichten Feier nach alter Nomadenart herausgewachsen. Gerade nach dem Bruch mit dem Höhenkult steigt die Bedeutung des Sabbats (Hesekiel).

Ehre deinen Vater und deine Mutter. 12a
Du sollst nicht morden. 13
Du sollst nicht ehebrechen. 14
Du sollst nicht stehlen. 15
Du sollst gegen deinen Nächsten nicht falsch Zeugnis reden. 16
Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus[1]**.** 17a

Alles Volk aber gewahrte die Donnerschläge und die Fackel- 18
blitze und den Posaunenklang und wie der Berg rauchte. Da
bebten sie und blieben von ferne stehen und sprachen zu Mose: Rede 19
du doch mit uns, so wollen wir hören. Aber Gott soll nicht mit
uns reden, damit wir nicht sterben. Mose aber sprach zum Volk: 20
Fürchtet euch nicht; denn um euch zu versuchen, ist Gott ge-
kommen, und damit die Ehrfurcht vor ihm auf eurem Angesicht
herrsche, damit ihr nicht sündiget. Aber das Volk blieb von 21
ferne stehen. Mose aber nahte sich dem Dunkel, in dem Gott war.

. . . .
. . . .[2]

Und Mose schrieb alle Worte Jahves nieder.[3] Und 24,4
früh am Morgen stand er auf und errichtete einen Altar
am Fuße des Berges[4] und zwölf Malsteine entsprechend

---

1) בית רעך ist wohl ursprünglicher als Dt. 5, 18 אשת רעך; denn diese Besonderung ist wesentlich identisch mit dem Ehebruchsverbot. Auch ist dann hier der Text in Ex. 20, 17 לא תחמד בית רעך ursprünglicher als Dt. 5, 18 ולא תתאוה בית רעך.

2) Hier muß nun der Bundesschluß in E^1 mit dem Dekalog als Grundlage erzählt gewesen sein, von dem 24, 11b wahrscheinlich ein Rest ist.

3) Zu Ex. 24, 3—8 cf. Geschichtsbetrachtung S. 127 A. 5. Ich halte das dort Gesagte aufrecht; nur zweifle ich nicht mehr, daß Steuernagels Unterscheidung von E^1 und E^2 nach dem Gottesnamen אלהים und יהוה wesentlich richtig ist, und meine, diese Unterscheidung zweier Schichten ist gerade in der Chorebszene zur Klärung des Quellenverhältnisses von großer Wichtigkeit. Damit hängt dann zusammen, daß ich zwar für das jetzige Gefüge von E ($E^1 + E^2$) die Stellung von Ex. 20, 18—21 wie früher verteidige, nicht aber mehr für das ursprüngliche Gefüge von E^1. — 24, 3 ist mit Jülicher, a. O. S. 315, zu streichen; es ist eine redaktionelle, blasse Vorausnahme von v. 4—8 und scheint wegen der genannten משפטים bereits auf das Bundesbuch (21, 1) Bezug zu nehmen, das ursprünglich gar nicht an den Choreb gehört.

4) cf. 19, 17. 32, 19 E. Die Worte halten v. 4—8 am Choreb fest; sie zu streichen (Kuenen) ist Willkür.

5 den zwölf Stämmen Israels. Dann entsandte er die jungen
Leute von den Israeliten, und sie brachten Brandopfer
dar und schlachteten Vollschlachtopfer[1] für Jahve, [näm-
6 lich Stiere][2]. Mose aber nahm die Hälfte des Bluts und
tat es in Schalen, die andere Hälfte des Bluts aber
7 sprengte er auf den Altar. Dann nahm er das Buch
des Bundes und las es vor den Ohren des Volkes vor;
und sie sprachen: Alles, was Jahve geredet hat, das
8 wollen wir tun und ihm gehorchen. Da nahm Mose das
Blut und besprengte das Volk und sprach: Das ist das
Blut des Bundes, den Jahve mit euch schließt auf Grund
aller dieser Worte[3].

11b . . . . und sie schauten Gott und aßen und tranken.[4]

24. 31. 32 J ‖ vacat. Zu P gehört 24, 15b—18a. c. 25—31, 18a. Das andre gehört wesentlich zu E. So 24, 12—15a (לחות האבן gegen 34, 1—4 לחות אבנים J und 31, 18a לחות העדות P. — יהושע משרתו cf 33, 11. Num. 11, 28 E. — הר האלהים cf. 3, 1. 4, 2 E. — אהרון וחור cf. 17, 10). 24, 18h (‖ 34, 28 J). 31, 18b (לחות אבן). c. 32*. Meine Auffassung üher Ex. 32 hahe ich in Geschichtsbetrachtung S. 132 A. 1 hegründet. Deuteronomisch ist v. 7—14 (Knobel, Kuenen). v. 30—34 (cf. Wellhausen, a. O. S. 92); denn v. 30—34 soll von den Tafeln bei E (c. 32, 15ff.) zu denen bei J (c. 34) überführen und ist schon darum redaktionell. So bleibt die Geschichte vom goldnen Kalb v. 1—6. 15—19. 20—24. 25—29. 35. Die zeigt nun Brüche und Verkittungen. Wir haben zwei Gruppen (A. v. 1—6*. 20—24. B. v. 15—19. 25—29), nur in der ersten ist das goldne Kalb erwähnt. v. 15—19 erwähnt Reigentänze (מחולות); daneben scheint das Kalb (את־העגל mit את und Artikel) sekundär zu sein, da auch v. 25—29 nichts über sein Schicksal verlautet. Aber auch v. 1—6*, wozu v. 20—24 gehört, ist wohl nicht ganz einheitlich. Die Wiederholung des Subjekts in v. 1a: 1b und 5a: 5h fällt auf. v. 1b—5a

1) שלמים hängt wohl nicht mit שָׁלוֹם oder שֶׁלֶם, sondern שַׁלֵּם zusammen.

2) LXX τῷ θεῷ. — פרים steht syntaktisch recht ungeschickt und ist wohl Glosse.

3) Der Inhalt dieses Bundesbuches ist uns nicht hekannt. Die Darstellung in 24, 4—8 läßt ebenso wie z. B. die von 4, 1—16 E^2 die rechte Knappheit und Kürze vermissen, weshalb man den Text nicht für unversehrt hielt. Doch erklärt sich der Unterschied von E^1, wenn man das Stück als zu E^2 gehörig erkannt hat.

4) Wer? An 24, 4—8 E^2 schließt v. 11b nicht gut an, andrerseits schließt die parallele Stellung zu v. 10 P diese Quelle für v. 11b ans. האלהים weist auf E^1, das Mahl ist ein Bundesmahl; cf. Gen. 31, 46. Ex. 18, 12 E. Subjekt könnten die Ältesten sein, vielleicht auch das Volk.

wird das aus den Schmuckstücken des Volks gegossene Kalb, das wegen 4aβ. 20 wohl einen Holzkern enthielt, nabezu als Götze hingestellt. Dazu paßt nicht gut, daß v. 5b. 6 ein Jahvefest ausgerufen wird. So wird v. 1b—5a zu v. 20—24. 35 (A) zu stellen sein, was durch die Wiederholungen bewiesen wird, dagegen v. 1a. 5b. 6 zu v. 15—19 (B). 25—29. In A handelt es sich um das goldne Kalb, in B vielleicht nur um ein wildes Freudenfest. Ob in B ursprünglich etwa noch ein Jahvebild, ein פסל (20, 4) erwähnt war, läßt sich nicht ausmachen. In A vollzieht Jahve das Gericht (v. 35), in B auf Moses Befehl die Leviten (v. 25—29). Die Verteilung von A und B auf J und E (Dillmann-Ryssel, cf. Holzinger) ist aber nicht richtig; denn J erwähnt Aaron nicht, ist auch älter als der ephraimäische Stierdienst, worauf das goldne Kalb Bezug nimmt (Kuenen). Vielmehr haben wir an zwei Schichten in E zu denken (Kuenen, Baentsch), wobei dann A jünger ist als B. Für E in B spricht מכתב אלהים cf. 31, 18b. — יהושע cf. 24, 13. — גבורה und חלושה cf. 17, 11. 13. — פרע cf. 5, 4. — Zu v. 27 cf. Num. 25, 5 E. Aber nicht E^1, sondern E^2 kommt für den zusammengehörigen Abschnitt 24, 12—15a. 18b. 31, 18b. 32, 1a. 5b. 6. 15—19. 25—29 in Frage. Vor allem fällt יהוה statt אלהים auf, wodurch der Abschnitt mit 4, 1—16. 14, 11—13. 31*. 24, 3—8 auf eine Stufe gestellt wird. Josua ist ein andrer als in der Amalekiterschlacht (Holzinger, a. O. S. 104). Dazu kommt, daß J zu allen diesen Stücken keine Parallele hat, was doch sonst zwischen J und E^1 die Regel ist. Das legt für unsern Abschnitt E^2 sehr nahe. Die Beobachtung zweier ineinander verschränkter Schichten E^1 und E^2 führt mich nun zu folgender Vermutung: Der Hergang in E^1 lief dem in J wesentlich parallel wie gewöhnlich. Nach der Theophanie (c. 19) erschrickt das Volk und überläßt Mose die Verhandlung mit Gott (20, 18—21 nach Kuenen). Mose geht zu Gott und empfängt dort zwei Steintafeln mit dem Dekalog (20, 1—17). Es folgt der Bundesschluß, bei dem die Ältesten oder auch das Volk im Anschauen Gottes das Bundesmahl halten (24, 11b). E^2 fügte in diesen Verlauf den Bundesschluß auf Grund des Bundesbuchs (24, 3—8), sowie die Versündigung des Volks (c. 32* [B]) ein. Dabei wurde der Dekalog vor den Aufstieg Moses zu Gott (20, 18—21) gesetzt, um für den Empfang des Bundesbuchs Platz zu schaffen, die Steintafeln zugunsten des Bundesbuchs von ihrem rechten Orte entfernt, aber nun verwandt, um den zweiten Aufstieg Moses zu motivieren, bei dem sich das Volk versündigt (24, 12—15a. 18b. 31, 18b. c. 32* [B]). Nach E^1 sind die Tafeln gewiß nicht zerbrochen worden, E^2 aber hatte das Bundesbuch eingeführt und konnte sie entbehren. Unleugbar ist die Art ihrer Zerstörung höchst wirkungsvoll, wie denn die Verschränkung von E^1 und E^2, die man E^2 selbst zuschreiben muß, nach Umständen sehr gut gelungen ist. Die jüngere Erzählung vom goldenen Kalbe (A) nähert sich der deuteronomischen Schule stark an.

24, 12 Jahve aber sprach zu Mose: Steige zu mir auf den Berg
und weile daselbst, daß ich dir die Steintafeln übergebe*[1].
13 Da machte sich Mose mit seinem Diener Josua auf, und
14 Mose stieg auf den Berg Gottes. Zu den Ältesten[2] aber
sprach er: Wartet hier auf uns, bis wir zu euch zurückkommen. Und siehe, Aaron und Hur sind bei euch: Wer einen Rechtsfall vorzubringen hat, der wende sich an sie.
18b So stieg Mose auf den Berg . . . .
31,18b Mose aber weilte vierzig Tage und vierzig Nächte auf dem Berge[3].
[Und Gott gab ihm] Steintafeln, geschrieben mit Gottes Finger.
32, 1 Das Volk aber sah, daß Mose sie mit der Herabkunft
vom Berge enttäuschte . . . .[4]
5b. 6 Und Aaron rief und sprach: Morgen ist Jahves Fest. Da
standen sie am andern Morgen auf und opferten Brandopfer und brachten Vollopfer dar. Dann setzte sich das
Volk nieder zu essen und zu trinken und stand auf zu
15a spielen. Mose aber wandte sich und stieg vom Berge
16 herab mit den zwei ⌜Stein⌝tafeln[5] in seiner Hand. Die

1) Die Worte von והתורה והמצוה an bis להורותם sind mit Dillmann-Ryssel, a. O. S. 290, zu streichen (gegen Steuernagel); die Ausdrücke sind ganz deuteronomisch. Was sollen neben dem Bundesbuche (24, 7) und den Steintafeln noch „Unterweisung und Gebot“? Die Tafeln sollen den Dekalog aufnehmen und weiter nichts.

2) Wellhausen, a. O. S. 88, nimmt Nöldekes Konjektur העם statt הזקנים an. Aber falls E^1 in v. 11b die זקנים als Subjekt dachte, könnte E^2 daran angeknüpft haben, so daß die sekundäre Beziehung auf v. 9 P unnötig ist und damit die Korrektur. Aaron und Chur vertreten die Befugnis Moses (Ex. 18), mit der die der Ältesten nicht kollidiert.

3) 24, 18b ist wegen 34, 28 wahrscheinlich aus E^1 entnommen, wo es vor v. 11b gestanden haben müßte, von wo es aber durch E^2 zur Vorbereitung auf c. 32 entfernt wurde.

4) Welcher Inhalt weggebrochen ist durch 1b—5a, läßt sich nicht mehr erkennen. Man könnte v. 4aβ, wo in אותו wegen חרט schwerlich das Gold, sondern eher eine Holz- oder Steinmasse steckt, für unsern Bericht beanspruchen, da sich v. 4aα und v. 4aγ dann auch gut aneinanderfügten. Dann könnte ein hölzernes oder steinernes Jahvebild ohne Goldüberzug (cf. 33, 4 E^2) erwähnt gewesen sein; aber zu beweisen ist es nicht.

5) l. לחות האבן wegen 31, 18b E. v. 15b ist Dublette zu v. 16 und Glosse; denn Tafeln sind zum Aufstellen da, dürfen also nicht auf beiden Seiten beschrieben sein. Der Glossator mag an 24, 12 התורה והמצוה gedacht haben, welcher Einsatz gleichfalls von ihm stammen wird.

Tafeln aber waren Gottes Werk, und die Schrift Gottes
Schrift, eingegraben in die Tafeln. Josua aber hörte den 17
Lärm des Volkes bei seinem Jauchzen und sprach zu
Mose: Da ist Kriegslärm im Lager. Doch der sprach: 18

Kein Schall ist's, der Fanfare tönt,
Kein Schall ist's, der Chamade tönt:
Den Schall des Gesanges höre ich.

Und als er nahe ans Lager herangekommen war, sah 19
er *[1] Reigentänze. Da entbrannte Moses Zorn, und er
schleuderte die Tafeln aus seiner Hand weg und zerbrach
sie am Fuße des Berges[2]. Und als Mose sah, wie aus- 25
gelassen das Volk war*[3], trat Mose ins Tor des Lagers 26
und sprach: Her zu mir, wer Jahve angehört. Da
sammelten sich alle Leviten um ihn. Und er sprach zu 27
ihnen: So spricht Jahve, der Gott Israels: Steckt jeder
sein Schwert an die Seite, schreitet von Tor zu Tor
durchs Lager und wieder zurück und tötet jeder seinen
Bruder und jeder seinen Freund und jeder seinen
Nächsten. Die Leviten aber taten nach Moses Wort, 28
und es fielen an jenem Tage vom Volk etwa 3000 Mann.
Mose aber sprach: Füllet heute eure Hand für Jahve, ⌜denn⌝[4] 29
daß jeder gegen seinen Sohn und gegen seinen Bruder
gerichtet war, ⌜verdient⌝[4] heute über euch Segen zu bringen.

J ‖ c. 18, 1—11*? cf. Num. 10, 29—32. Über die ursprüngliche 18
Stellung von Ex. 18 hinter dem Bundesschluß vom Choreb kann wohl
schon wegen v. 5 הר האלהים kein Zweifel sein (Ranke, Untersuchungen
I S. 83; Wellhausen, a. O. S. 81; Dillmann-Ryssel, a. O. S. 202 u. a.). Im
ganzen stammt Ex. 18 aus E. Doch kennt auch J nach Num. 10,
29—32 einen Besuch von Moses midianitischen Verwandten. Daher
könnten auch Ex. 18, 1—11, wo der Text nicht ganz einheitlich ist,
Bruchstücke aus J eingearbeitet sein (Wellhausen (?); Dillmann-Ryssel;

1) את העגל ו ist Zusatz; s. oben S. 90.

2) v. 19b wird von Dillmann-Ryssel, a. O. S. 369; Holzinger, a. O. S. 109, zu A (J) gestellt; doch ist das unnötig.

3) v. 25b wird mit Bacon und Holzinger als Glosse anzusehen sein; denn das Volk und nicht Aaron wird in v. 26—29 E[2] bestraft, scheint also der Hauptschuldige zu sein. לשמצה בקמיהם ist verwunderlich, da keine Feinde in der Nähe sind.

4) כי om. LXX Peš. Für ולחת ist nach LXX Peš. לחת zu lesen, das man als Prädikat zu איש בבנו ובאחיו zu fassen hat.

Bacon; Holzinger). Zu J könnte gehören v. 5bα (אל המדבר אשר־הוא חנה שם cf. Num. 10, 31b). v. 8a (‖ 8b E. — יהוה. Zu על אודות bei J cf. Gen. 21, 25 J). v. 9a (יהוה). 10a (ברוך יהוה cf. Gen. 24, 27). 11 (יהוה). Andres in c. 18 ist redaktionell, so v. 1b (cf. Jülicher, a. O. S. 294). 2b (Wellhausen, Jülicher u. a.). 3b. 4 (aus J c. 2, 22 zugesetzt [cf. S. 62]. Nur nach J war Mose vor Pharao (4b) geflohen.) 9b. 10b (הציל ist tantologisch und überladend; cf. Jülicher, a. O. S. 295). 20b (erweitert das Rechtsgebiet gegen den Sinn von c. 18 auf die Religion [Bacon]). 21b (cf. Dt. 1, 15. Die vielfache Abstufung paßt nicht zur Meinung von E, wonach es sich nur um leichte und schwere Fälle handelt [Baentsch, a. O. S. 167f.]). 24—26 (cf. v. 21b. Die Verse sind nach v. 23 überflüssig). Besonders müßte die Redaktion auch den Namen des Midianiters v. 9a. 10a in Jetro verwandelt haben, falls diese Verse zu J gehörten; denn in J heißt er Chobab (Num. 10, 29). — Dagegen rechnet Jülicher, a. O. S. 294f., alles nicht zu E Gehörige zur Redaktion, während Steuernagel in StKr. 1899 S. 339 für v. 1b. 8—11 an E² denkt. Wirklich könnte man m. E. mit Jülichers Annahme durchkommen, und das jetzige Jetro in v. 9a. 10a ist für J doch recht unbequem. Ich stelle daher mit Vorbehalt v. 8a. 9a lieber zu E und v. 5bα. 10a. 11 mit dem andern zur Redaktion. Doch ganz sicher bin ich nicht.

1a Nun hörte Jetro, der Priester von Midian, der Schwiegervater
Moses[1], alles, was Gott an Mose und an seinem Volk Israel ge-
2a. 3a. 5 tan hatte. Da nahm ⌜er⌝[1] Sippora, Moses Weib, und ihre beiden
Söhne, und so kam Moses Schwiegervater Jetro mit dessen Söhnen
und seinem Weibe zu Mose an den Gottesberg und ließ Mose
6 sagen: Ich dein Schwiegervater Jetro bin mit deinem Weibe samt
7 deinen beiden Söhnen zu dir gekommen. Da ging Mose heraus,
seinem Schwiegervater entgegen, neigte sich und küßte ihn, und
8a sie begrüßten einander freundlich und gingen in das Zelt. Und
Mose erzählte seinem Schwiegervater alles, was [Gott] Pharao
und Ägypten um Israels willen angetan hatte, ⌜und⌝[2] von all
9a der Mühsal, die sie unterwegs getroffen hatte[3]. Da freute sich
12 Jetro über all das Gute, das [Gott] an Israel getan hatte. Und
Moses Schwiegervater Jetro brachte Brandopfer und Schlachtopfer

---

1) LXX A stellt die Appositionen um; das könnte auf sekundären Charakter einer von ihnen deuten, wie denn vielleicht auch sonst R in der schwerfälligen und häufigen Formel יתרו חתן משה zu spüren ist. Sie ist gewiß in v. 2a durch R eingesetzt.

2) l. nach LXX ואת כל־התלאה, vorausgesetzt, daß 8a zu E gehört.

3) ויצלם יהוה ist mit Jülicher als Glosse anzusehen.

vor Gott dar; und Aaron[1] und alle Ältesten Israels kamen, um
mit Moses Schwiegervater vor Gottes Angesicht Brot zu essen.
Am folgenden Morgen aber ließ sich Mose nieder, dem Volke Recht 13
zu sprechen, und das Volk stand vor Mose vom Morgen bis zum
Abend. Als nun Moses Schwiegervater die ganze Art bemerkte, 14
wie er mit dem Volke verhandelte, sprach er: Was soll das bedeuten,
wie du mit dem Volke verhandelst? Warum sitzest du
allein da, während alles Volk vom Morgen bis zum Abend vor
dir steht? Mose sprach zu seinem Schwiegervater: Ja, das Volk 15
kommt zu mir, um Gott zu fragen. Wenn sie einen Rechtsfall 16
haben, so kommt er vor mich, und dann spreche ich Recht zwischen
jedem und seinem Nächsten und teile die Gesetze und Anweisungen
Gottes mit. Da sprach Moses Schwäher zu ihm: Die Art die du 17
da anwendest, ist nicht wohlgetan. Du reibst dich wirklich auf, du 18
und auch das Volk, das vor dir steht; denn die Aufgabe ist für
dich zu schwer: du kannst sie nicht allein durchführen. Nun höre 19
auf meine Stimme: Ich will dir raten, und Gott helfe dir. Vertritt
du das Volk Gott gegenüber[2], und bringe du die Angelegenheiten
vor Gott. Und mahne sie wegen der Gesetze und An- 20
weisungen. Du selbst aber ersieh ⌜dir⌝[3] aus allem Volk wackre, 21
gottesfürchtige Männer, zuverlässige Leute, die Bestechung hassen,
daß sie dem Volke allezeit Recht sprechen. Jeden wichtigen Rechts- 22
fall mögen sie vor dich bringen, alle unbedeutenden Fälle aber
mögen sie selber schlichten. Und schaffe dir so Erleichterung,
daß sie dir tragen helfen. Wenn du diese Einrichtung triffst und 23
dir dann Gott Anordnungen gibt, dann kannst du selbst auf dem
Platze bleiben, und auch das ganze Volk da wird befriedigt zu
seiner Heimstatt gehen. Und Mose hörte auf die Stimme seines 24
Schwähers und verfuhr ganz nach seinen Angaben. Dann entließ
Mose seinen Schwäher; der zog wieder in sein Land[4].

---

1) Als Priester scheint Aaron hier nicht gedacht zu sein. Fälschlich stellt Holzinger v. 12 zu J; אלהים und die זקנים neben אהרון beweisen E.

2) מול ist hier dem arabischen min dûna zu vergleichen. Er „vertritt“ Gott.

3) Ergänze לְךָ nach LXX.

4) Nach J hat Mose den Chobab zu bleiben genötigt, und dieser hat sich (cf. Jud. 1, 16) dem Zuge wahrscheinlich angeschlossen (Dillmann, Numeri Deuteronomium Josua[2] S. 52).

33 J ‖ 33, 12—17*. 18—23*. 34, 6aα (bis עַל פניו). 8. 9a. Dieses Geröll ist jetzt schwer wieder glatt zu verbinden. In c. 34 trägt v. 9a alle Anzeichen von J, paßt aber nicht in die Situation des Bundesschlusses, sondern nur kurz vor den Aufbruch des Volkes. Daran muß sich der Kern in 33, 12—17*. 18—23* irgendwie angefügt haben. Vor 34, 9a stand vielleicht die Folge 33, 12a + 14. 18ff. 34, 6aα. 8; dahinter vielleicht 33, 15f. — c. 33, 12b. 13. 17 stören und sind kaum ursprünglich. Die häufige Meinung, als sei 33, 18ff. sekundär, kann ich nicht billigen (cf. Geschichtsbetrachtung S. 3 A. 2). Zur Szene des Bundesschlusses freilich passen die Verse nicht recht, wohl aber kurz vor dem Aufbruch, als es sich um die Geleitschaft von Jahves „Angesicht" handelt (33, 12a. 13), das Mose nun eben zu schauen begehrt (33, 18ff.). An diese Szene muß sich ursprünglich die Anfertigung der Lade bei J geschlossen haben; sie ist von Num. 10, 35 an in J vorhanden. Die Einzeluntersuchnng muß hier außer Betracht bleiben. Darauf folgte bei J die Verhandlung mit Chobab (Num. 10, 29—32) und der Aufbruch Nnm. 10, 33b (ohne ברית und das aus 33a eingedrnngene דרך שלשת ימים. Zu תור cf. Jnd. 1, 23 J). 35f. (das noch die Rabbinen als versprengt erkannten). 34 (cf. LXX). Für J in v. 35f. spricht יהוה. — פוץ cf. Ex. 5, 12 J. — משנאים cf. Gen. 24, 60b J. — רבבות אלפים cf. Gen. 24, 60a J (ob man רבבות mit Oort in וּבְרָכָה ändern darf, ist zweifelhaft). Gegenüber diesen sprachlichen Beweisen für J in Num. 10, 35f. darf man nicht anführen, daß nach J Chobab und nicht die Lade die Führung habe; denn nirgends steht, daß Chobab den Weg nach Kanaan wisse. Wie sollte er auch? v. 31b kann sich nur anf seine Kenntnis der Wüstenoasen beziehen. — Die Parallele Ex. 33, 1—11. Num. 10, 33a fällt auf E. Ex. 33, 1—6 ist aber nicht einheitlich. v. 1b. 2b. 3a sind deuteronomisch (Geschichtsbetrachtung S. 155 A. 1). Aber auch der Rest ist noch nicht glatt. Nach v. 2a will Gott in seinem Engel persönlich gegenwärtig sein; nach v. 3b. 5a will er nicht gegenwärtig sein. In v. 2a haben wir scheinbar eine Verheißnng, dagegen nach v. 3b. 4. 5a ist der Abzug eine Strafe. Nach v. 5b. 6 müssen die Israeliten ihren Schmnck erst ablegen; nach v. 4, der in LXX wohl nur wegen des Widerspruchs zu v. 5b fehlt, haben sie ihn gar nicht angelegt. Wir müssen also auf E[1] und E[2] verteilen. Nach E[1] verheißt Gott seine Gegenwart in seinem Engel auch ferner; zum Zeichen dafür wird die Lade angefertigt, für die der abzulegende Schmuck (v. 5b) offenbar verwandt wurde (v. 1. 2a. 5b. 6 [ohne מהר חורב]. Dagegen nach E[2] ist die Versündigung des Volks (c. 32, 1a. 5b. 6. 15—19. 25—29 E[2]) vorausgesetzt. Jahve zieht nicht mehr mit dem Volke; als Ersatz gibt er ihnen die Lade, für die der hier schon abgelegte Schmuck (v. 4) verwandt wird (v. 3b. 4. 5a). Für die ursprüngliche Erwähnung der Lade in Ex. 33, 6 cf. vor allem Wellhausen, a. O. S. 92f. Nach E[1] scheint man gleich nach Anfertigung der Lade aufgebrochen zu sein;

denn v. 6 מהר חורב verrät eine Variante zu Num. 10, 33a. Bei E[2] folgt in 33, 7—11 noch eine Beschreibung des neuen Zeltes; Ex. 33, 7—11 (‖ Ex. 18 E[1]) gehört nämlich nicht zu E[1] (Kuenen, a. O. I, 1 S. 240), sondern zu E[2] (Baentsch, a. O. S. 275), womit sich auch wieder die schwerfällige Sprache erklärt, aus der Holzinger, a. O. S. 109, auf Wucherungen schließt. Auf E[2] weist die Verwandtschaft mit Num. 12, die Rolle Josuas als Diener Moses (cf. Ex. 24, 13. 32, 17. Num. 11, 28). In E[1] stand die Lade gewiß im Lager und nicht draußen (Holzinger, a. O. S. 109); ein Zelt hat E[1] wahrscheinlich so wenig wie J gekannt.

Dann redete [Gott] Mose an: Auf, ziehe hinauf von hier, du und 33, 1a
das Volk, das du aus Ägypten heraufgeführt hast, und ich will 2a
⌜meinen⌝[1] Engel vor dir hersenden . . . .

Denn ich will nicht mehr in deiner Mitte hinaufziehen, 3b
da du ein hartnäckiges Volk bist, damit ich dich nicht
auf dem Wege vernichte. Da aber das Volk diese böse 4
Rede vernahm, trauerten sie, und keiner legte sich seinen
Schmuck an. Und Jahve sprach zu Mose: Sprich zu 5a
den Israeliten: Ihr seid ein hartnäckiges Volk. Würde
ich noch einen Augenblick in deiner Mitte ziehen, so
müßte ich dich vernichten.

[und sprich zu dem Volk:] . . . . und nun nimm dir deinen 5b
Schmuck ab, und ich will sehen, was ich dir daraus machen werde.
Da beraubten sich die Israeliten ihres Schmuckes 6
. . . . [So brachen sie auf] vom Berge Choreb[2].

Mose aber nahm das Zelt und spannte es außerhalb 7
des Lagers, fern vom Lager auf, und nannte es Versammlungszelt.
Und jeder, der Jahve fragte, kam hinaus
zum Versammlungszelt, das außerhalb des Lagers stand.
Und so oft Mose zum Zelte hinausging, erhob sich alles 8
Volk, und sie standen jeder vor seiner Zelttür und blickten
Mose nach, bis er zum Zelte gekommen war. Und wenn 9
Mose zum Zelte kam, dann fuhr die Rauchsäule hernieder
und stellte sich vor dem Zelte auf, und er redete mit
Mose. Und sobald alles Volk die Rauchsäule vor dem 10
Zelte stehen sah, erhob sich alles Volk, um sich zu neigen,
jeder vor seinem Zelt. Und Jahve redete mit Mose von 11
Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch mit seinem
Freunde redet. Dann kehrte er ins Lager zurück. Sein

1) l. מלאכי nach LXX τὸν ἄγγελόν μου.
2) Das Fragment scheint Variante zu Num. 10, 33a.

Diener Josua Sohn Nuns*[1] aber wich nicht aus der Mitte des Zeltes.

10,33a So brachen sie auf vom Berge ⌜Gottes⌝[2], eine Wegstrecke von drei Tagen[3].

11.12 J ‖ vacat. Allerdings ist iu c. 11 aus J die Wachtelspeisuug eingearbeitet, sie läuft aber keiner Erzählung von E in c. 11. 12 parallel und ist nur künstlich mit der Begeisterungsszeue aus E² verschmolzen (Wellhausen, a. O. S. 99f. Kuenen, a. O. I, 1 S. 152. 236. Dillmann, Numeri Deuteronomium Josua² S. 54f.; Bacon, a. O. S. 167ff.; Holzinger, Numeri S. 41ff.; Baeutsch, a. O. S. 503ff.; Gray, Numbers (International Critical Commentary). Dabei gehört zu J mit seinen Erweiterungen c. 11, 4—10. 31—35. Zu E gehört v. 1—3 (התפלל cf. Gen. 20, 17). 14. 16f. 24aαb. 25—30 (cf. Kueuen, a. O. S. 152). Redaktionell und zum Zwecke der Verschränkung vou J und E eingesetzt sind v. 11—13. 15 (cf. Ex. 32, 7—14. Num. 14, 13ff.). 18—23. 24aβ (cf. Knenen, a. O. S. 152. Über die von v. 31ff. verschiedene Vorstellung cf. Wellhauseu, a. O. S. 100). Zu E gehört anch c. 12, 1aα. 2—15, worin v. 1aβb, ein dem Zusammenhang ganz fremdes Motiv aus Rp, eiugesprengt ist; v. 16 stammt wohl aus J (cf. 11, 35). Der Text ist freilich nicht glatt; aber daraus darf mau nicht mit Dillmann, a. O. S. 63f. auf J und E, auch kaum mit Holzinger, a. O. S. 46, auf Wucherungeu in E schließen. Vielmehr gehört die ganze Gruppe 11, 1—3. 14. 16f. 24aα. 24b—30. c. 12 zu E², wo wir schon öfter deu mangelhafteu Stil bemerkt haben. Dafür spricht der Mangel von Parallelerzählnngen in J, der Jahvename, der theologische Charakter dieser „Studieu über deu Prophetismus“ (Kuenen, a. O. I, 1 S. 236), die Lage des Zeltes außer dem Lager, Josna als Diener Moses, die Unsicherheit der Örtlichkeit. Nach Dt. 9, 22, wo wir die Folge Tabeera Massa Kibrot-Taawa finden, also au c. 11 iu seiner jetzigeu Gestalt erinnert werden, scheint bei der Begeisterungsszeue an Massa gedacht zu sein, vielleicht in etymologischer Anlehnuug an das c. 11 gebotene משא „Last“ 11, 17 cf. v. 11. 12 (ישא). 14 (לשאת). Chaserot in c. 12 ist eiu Schanplatz, der erst zufällig durch die Quelleuverbindung (cf. 11, 35. 12, 16a J) entstanden zu seiu scheiut (cf. Wellhausen, a. O. S. 99).

---

1) נַעַר ist unverstäudlich als Apposition (Dillmann - Ryssel, Exodus Leviticus³ S. 383) und sehr schwerfällig als Prädikat (Holzinger S. 113 cf. Baentsch). Klostermann, Geschichte des Volkes Israel S. 96 liest נֵעֹר = er wachte, was jedenfalls besser als נער ist. Doch mag נער Glosse sein.

2) הר יהוה sagt weder J noch E; gewiß ist in הר האלהים zu ändern.

3) Die Angabe der Strecke setzt eiu Ziel voraus. Wahrscheinlich ist Kadesch (Num. 20, 1) dies Ziel in E¹ gewesen; denn die Stücke c. 11*. 12 gehöreu E², und c. 13, 26 E¹ sind wir in Kadesch.

Das Volk aber stellte sich an, schlimm [1] zu klagen vor 11, 1
Jahves Ohren. Da es aber Jahve hörte, entbrannte sein
Zorn, und Jahves Feuer zuckte unter sie und versehrte
den Rand des Lagers. Da schrie das Volk zu Mose, 2
Mose aber betete zu Jahve, und so legte sich das Feuer.
Und man nannte den Namen dieses Ortes Brandort- 3
Tabeera, weil dort Jahves Feuer unter ihnen brannte [2].
[Mose aber sprach]: Ich kann dies ganze Volk nicht 14
allein auf mich nehmen. Das ist mir zu schwer. Da 16
sprach Jahve zu Mose: Versammle mir siebzig Mann
von den Ältesten Israels, von denen du weißt, daß sie
Älteste und Beamte des Volkes sind [3], und hole sie vor das
Versammlungszelt, daß sie sich dort mit dir aufstellen.
Dann will ich herabkommen und dort mit dir reden und von 17
dem Geiste, der auf dir ruht, wegnehmen und auf sie
übertragen, damit sie mit dir die Last des Volkes tragen
helfen und du sie nicht allein trägst. Da ging Mose 24aαb
hinaus* [4] und versammelte siebzig Mann von den Ältesten
des Volkes und stellte sie rings um das Zelt. Dann kam 25
Jahve in der Wolke herab und redete zu ihm und nahm
von dem Geiste, der auf ihm lag, und übertrug ihn auf* [5]
die Ältesten. Und sobald sich der Geist auf sie niederließ,
weissagten sie, aber ohne es zu wiederholen [6]. Zwei 26
Männer aber waren im Lager zurückgeblieben, des einen
Name war Eldad und des anderen Medad. Aber auch

---

1) Peš. wethbêš ḳedâm mârjâ, also וירע; aber so unschön das רע in MT ist, wird Peš. doch korrigiert haben, da v. 1b וישמע erst noch folgt (Baentsch).

2) Holzinger, Numeri S. 43, hat den Text zu kurieren gesucht und in v. 1—3 die ursprüngliche Einleitung zur Begeisterungsszene gesehen. Aber der Kontext ist verständlich, und Dt. 9, 22 läßt für die folgende Szene eher an ein Massa denken.

3) Holzinger, a. O., bezweifelt die Ursprünglichkeit von v. 16aβ und führt die שוטרים als Grund an. Aber so wenig wie in Ex. 5 hat man Grund, sie hier als sekundär zu betrachten.

4) Doch wohl zum Versammlungszelt, während er v. 24aβ im Lager ist. Daher gehört v. 24aα wohl E [2].

5) שבעים איש wird hier wegen des mangelnden Artikels mit Holzinger, a. O., zu streichen sein.

6) וְלֹא יָסָפוּ gibt zur Not Sinn, jedenfalls ebensoviel wie וְלֹא יָסֻפוּ (Trg. Vulg.).

auf sie ließ sich der Geist nieder, da sie unter den Auf-
geschriebenen waren, ohne zum Zelt hinausgegangen zu
27 sein, und so weissagten sie im Lager. Da lief der Bursche
zu Mose und sagte es Mose an und sprach: Eldad und
28 Medad weissagen im Lager. Josua Sohn Nuns aber,
der Diener Moses und seiner auserlesenen Umgebung,
29 sprach: Mein Herr Mose, tue ihnen doch Einhalt. Mose
aber sprach zu ihm: Ereiferst du dich für mich? Wenn
doch das ganze Volk Jahves Propheten wären, indem
30 Jahve seinen Geist ihnen übertrüge. Dann sammelten
sich Mose und die Ältesten Israels wieder im Lager.
12, 1 Mirjam und Aaron aber redeten gegen Mose und sprachen:
2 Redet Jahve etwa ganz ausschließlich durch Mose? Re-
3 det er nicht auch durch uns? Das hörte Jahve — der
Mann Mose war nämlich überaus demutvoll, mehr als
4 irgendein Mensch auf dem Erdreich[1] — und Jahve
sprach augenblicklich zu Mose und Aaron und Mirjam:
Gehet ihr drei hinaus zum Versammlungszelt. Da gingen
5 die drei hinaus. Jahve aber fuhr in der Rauchsäule herab
und trat vor die Tür des Zeltes uud rief Aaron und
6 Mirjam*[2] und sprach: Hört doch auf meine Worte[3].
Wenn ⌜unter euch einer Prophet⌝[4] ist, so gebe ich mich
ihm im Gesicht zu erkennen, rede zu ihm im Traum.
7 Anders bei meinem Knechte Mose: Er ist mit meinem
8 ganzen Hause betraut. Von Mund zu Mund rede ich
mit ihm, ⌜nicht⌝[5] durchs Gesicht und nicht in Rätseln,
sondern er erblickt Jahves Gestalt. Warum fürchtet

---

1) v. 3 ist nicht versprengt (gegen Rosenmüller, Eichhorn u. a.), sondern ein Zwischensatz, der den Ungrund der Anklage gegen Mose hervorhebt.

2) ויצאו שניהם. Wohin? Nach v. 4b sind die Worte überflüssig und zu streichen.

3) Ewald, Geschichte des Volkes Israel II^{3} S. 251 A.; Bacon, a. O. S. 338 und Baentsch nehmen in v. 6—8 (dreihebige) Distichen an. Manches klingt darin wirklich poetisch, aber man kommt auch mit Prosa aus.

4) l. nach Ewald, a. O., נָבִיא מִכֶּם (cf. Lat. propheta inter vos) und streiche יהוה nach Klotsermann, Geschichte des Volkes Israel S. 67 (bei Baentsch) als Dittographie von יהיה.

5) Für das unklare ומראה l. nach Grätz לא במראה (LXX ἐν εἴδει), wenn man ומראה nicht einfach streichen will (Oort u. a.).

ihr euch da nicht, gegen meinen Knecht Mose zu reden?
Und Jahves Zorn entbrannte über sie, und er verschwand. 9
Als aber die Wolke vom Zelt entwichen war, da ward 10
Mirjam aussätzig wie Schnee; und als Aaron sich zu
Mirjam umwandte, da war sie aussätzig. Aaron aber sprach 11
zu Mose: Bitte, Herr, lege doch nicht Sünde auf uns,
daß wir uns töricht gezeigt und gesündigt haben. Daß 12
sie doch nicht wäre wie eine tote Geburt, deren halbes
Fleisch beim Verlassen des Mutterschoßes versehrt ist. Da 13
schrie Mose zu Jahve also: O Gott[1], heile sie doch. Und 14
Jahve sprach zu Mose: Daß ihr doch ihr eigener Vater
ins Angesicht speie. Nun soll sie sieben Tage lang der
Schande bar sein, sieben Tage ausgeschlossen außerhalb
des Lagers. Dann mag sie wieder aufgenommen werden.
So ward Mirjam sieben Tage aus dem Lager ausgeschlossen; 15
das Volk aber brach nicht auf, bis Mirjam wieder aufgenommen war.

J ‖ 20, 3a. 5. 8aαbα. 11abα. 13a (Ex. 17, 1bβ. 2. 7b cf. S. 80). 20
Dazu c. 13, 17—33*. 14, 1b. 3f. 8f. Man muß Num. 20, 1—13 sowohl im elohistischen wie im jahvistischen Bestand vor Num. 13 setzen; denn die Kundschafter gehen bei E sicher (13, 26 cf. Dt. 1, 46), bei J höchstwahrscheinlich von Kadesch aus. J hatte Ex. 15 nur Mara erwähnt, muß also jetzt das Quellwunder von Meribat-Kadesch ausführlich erzählen; E hat Massa (Ex. 17, 3—7a. 15, 25b) gewiß mit Meribat-Kadesch gleichgesetzt (cf. Dt. 33, 8), braucht also zur jetzigen Ankunft nach Kadesch das Quellwunder nicht mehr zu erzählen. In E^1 schließt 20, 1 wahrscheinlich direkt an 10, 33a an. Die jetzige Verstellung in J und E ist durch die Verbindung mit P entstanden. — In c. 13 gehört zu P v. 1—17a. 21. 25. 26a (ohne וילכו und קדשה). 29 (cf. Ewald, Geschichte des Volkes Israel I³ S. 337; denn die Gruppierung paßt weder zu J noch zu E, wegen החתי am ehesten zu P). 32. — Zu J gehört wohl v. 17bα (‖ 17bβ E cf. v. 22). 18bβ (‖ 18bα E. — הֲ־אִם gegen 18bα הֲ־הָ). 19a (יושב בה gegen v. 18bα יושב עליה). 20a (הֲ־אִם. — Baumfrüchte bei J gegen Trauben v. 20b E. — ומה הארץ ist wohl redaktionell wegen v. 19b aus v. 19a wiederholt). 22 (cf. Jud. 1, 10 in einer J verwandten Stelle). 23b (‖ 23a E. — רמונים ותאנים cf. 20, 5 J). 26bβ (פרי הארץ cf. v. 20a). 27 (זה פריה). 28a (עז cf. Ex. 14, 21aβ J gegen Num. 13, 18bβ חזק E. — יושב בה cf. v. 19a). 28bβ (ילידי הענק cf. v. 22. 14, 1b. 3f. 8f.).

1) Mit אַל נָא kann man nach Haupt (bei Paterson), cf. Holzinger, a. O. S. 49, das arabische allâhumma vergleichen.

Zu E gehört v. 17bβ (‖17bα). 18a (‖19a. 20a). 18bα (חזק cf. v. 31). 19b (unterbricht 19a + 20a). 20b (cf. v. 23a). v. 21a (das Wort ויעלו [‖ויתורו P]). 23a. 24. 26a (die Worte וילכו [‖ויבאו P] und קדשה). 26bα (השיב דבר cf. Gen. 37, 14a. Num. 22, 8 E). 28bα (cf. v. 19b). 30f. (Kaleb cf. Jos. 14, 6ff. E). 33 (‖28bβ J). Nach J ziehen die Kundschafter ins Südland, um nach Volk und Land auszuschauen und Früchte mitzubringen. Sie kommen nach Chebron, wo sie die Enakssöhne finden, bringen Früchte mit und erstatten von Volk und Land Bericht, Mose sucht das geängstete Volk zu beruhigen. Nach E ziehen die Kundschafter ins Gebirge, um nach Land und Volk zu sehen. Sie kommen zum Traubenbach in der Traubenzeit und bringen eine Riesentraube mit. In Kadesch bringen sie entmutigenden Bescheid, Kalebs mutigen Worten gegenüber weisen sie auf die Riesen im Lande hin.

20, 1 . . . . . . Das Volk aber ließ sich nieder in Kadesch. Dort
13, 17 starb Mirjam und ward daselbst begraben . . . [Mose sendet Ka-
leb und andere als Kundschafter aus] . . . Ziehet hinauf ins Ge-
18 birge und sehet euch das Land an, wie es beschaffen ist, und das
19b Volk, das es bewohnt, ob es stark ist oder schwach, und wie die
Städte beschaffen sind, in denen es wohnt, ob in freien Lagern
oder in Festungen. Die Jahreszeit aber war die der ersten Trauben.
21a. 23a So zogen sie hinauf und kamen bis zum Bache Eschkol[1] und
schnitten dort eine Rebe mit einer Weintraube ab und mußten sie
24 zu zweien an einem Stock tragen. So nannte man jenen Ort
Traubenbach-Naḥal Eschkol um der Traube willen, die die Isra-
26 eliten dort abgeschnitten hatten. Dann zogen sie nach Kadesch
28b und erstatteten ihnen Bericht*[2] . . . . . und die Städte sind be-
30 festigt und sehr groß. . . . . Doch Kaleb suchte das Volk
vor Mose zu beruhigen und sprach: Wahrhaftig, wir wollen hinauf-
ziehen und es uns aneignen; denn wir werden seiner wirklich Herr.
31 Die Männer aber, die mit ihm gezogen waren, sprachen: Wir
können nicht gegen das Volk hinaufziehen; denn es ist uns zu
33 stark. Auch haben wir die Riesen *[3] dort gesehen und kamen
uns vor wie Heuschrecken, und ebenso kamen wir ihnen vor.

1) Nach Gen. 14, 13 bei Chebron (Dillmann, Numeri Deuteronomium Josua[2] S. 72).

2) ואת כל העדה ist Glosse nach v. 26a aus P.

3) בני ענק מן הנפילים (om. LXX Lat.) ist redaktionelle Ausgleichung zwischen v. 28bβ J und v. 33 E. Die נפילים würde man wegen Gen. 6, 4 gern zu J stellen; es verbietet sich aber, weil J v. 22. 28 ילידי הענק sagt.

J ‖ c. 16*. Zu P gehört v. 1a. 2*. 3—11. 16—24. 27a*. 32b. 35. 16
Auf die weitere Unterscheidung innerhalb P soll hier nicht eingegangen werden (cf. Wellhausen, a. O. S. 102 ff.; Kuenen in Th. T. 12 S. 139 ff.; Einleitung I, 1 S. 135. 148. 320; Dillmann, a. O. S. 87 ff.; Bacon, a. O. S. 190 ff.; Holzinger, a. O. S. 65 ff.; Baentsch, a. O. S. 539 ff.). Der Rest aus JE gehört nach Wellhausen wesentlich zu J; nach Kuenen zu E; nach Dillmann, Bacon, Holzinger, Baentsch zu J und E. Wirklich sind Anzeichen für beide Quellen vorhanden. Für J spricht der Name v. 1b* און בן פלת (אונן nach LXX AF Lat.). v. 2 die Worte אנשי שם cf. Gen. 6, 4 J. Zu J auch v. 14 aα (‖ v. 14 aβ E ארץ זבת חלב ודבש cf. Ex. 3, 8. Num. 13, 27 J). v. 15 ויחר ל cf. Gen. 4, 5. 6. 18, 30. 32. 31, 36. 34, 7 J). 26 aγ (‖ 26 aβ E. — כל אשר להם cf. v. 33 J). 26 b (ספה cf. Gen. 18, 23. 19, 15. 17). 28 b (‖ v. 28 a E cf. מִלִּבִּי 24, 13). 30 (פצה פה cf. Gen. 4, 11. — ירד שאל cf. Gen. 37, 35. 42, 38. 44, 29. 31 J). 31 (כלה ל" Gen. 18, 33. 24, 15. 19. 22. 45. 27, 30 J. — אדמה cf. v. 30). 33 a. 33 bβ (קהל cf. 22, 4 J). 34 (לקול Gen. 3, 8. 10). Zu E gehört v. 1 b (ohne און בן פלת). 12 (Datan und Abiram). 13 (das Land, das von Milch und Honig fließt, ist hier Ägypten. — √שרר cf. √שרה Gen. 32, 29 E. — גם השתרר cf. Gen. 31, 15. 46, 4 E). 14 aβ (שדה וכרם cf. 20, 17. 21, 22 E). 14 b (לא נעלה). 25 (Datan und Abiram. — וזקני ישראל). 26 aβ (אהלים). 27 b (נצבים פתח אהליהם cf. Ex. 33, 8). 28 a (יהוה שלחני cf. Ex. 3, 10 ff. 4, 13. 28. 7, 16 E). 29 (יהוה שלחני — .פקד). 32 a (‖ v. 31). 33 bα. Nach J scheinen zwei angesehene Männer, Korach (?) und On[an] (ob Judäer?) (Bacon), gegen Mose aufzutreten mit der Klage sie seien getäuscht über das Land. Mose befiehlt dem Volke, den Besitz der Empörer nicht anzurühren, und kündigt ihre Höllenfahrt an, die sich alsbald zum Schrecken des fliehenden Volkes vollzieht. Nach E empören sich die Rubeniten Datan und Abiram und werfen Mose Herrschaftsgelüste vor. Dem Rufe Moses, zu ihm zu kommen, folgen sie nicht, sondern lassen ihm von ihren Zelten aus Antwort sagen. So geht er mit den Ältesten zu ihnen, läßt das Volk aus der Nähe weichen, kündigt ein Strafgericht an, das in ihrer Höllenfahrt alsbald Wirklichkeit wird. Die Erde öffnet sich und bedeckt sie. Beide Male müssen wir uns die Szene kurz nach dem Kundschafterbericht denken; denn er veranlaßt gerade die Aufruhrgedanken. Daher ist auch Num. 16 E jetzt wegen der Verbindung mit P versprengt und hinter c. 13 anzusetzen. Wir befinden uns jedenfalls nach J und E in Kadesch.

Datan aber und Abiram, die Söhne Eliabs*[1], ⌜des 1

---

1) ואון בן פלת kann nach Dt. 11, 6 nicht zum Stammbaum der beiden gehören. Da LXX A F Lat. אונן lesen und Onan (Gen. 38, 4. 8) sowie Pelet (1 Chr. 2, 33) ein judäischer Name ist, so ist Bacons Vermutung, daß es sich hier um einen judäischen Aufrührer neben einem Judäer

12 Sohnes[1] Rubens, [empörten sich]. Da sandte Mose hin, um Datan
und Abiram, Eliabs Söhne, rufen zu lassen. Und sie sprachen:
13 Wir wollen nicht herkommen. Ist's nicht genug, daß du uns
weggeführt hast aus dem Lande, das von Milch und Honig fließt,
uns umkommen zu lassen in der Wüste[2], daß du dich nun auch
14 noch über uns zum Herrscher aufwirfst? Auch hast du uns nicht[3]
Erbgut an Feld und Weinberg geschenkt. Willst du etwa den
Leuten hier die Augen ausstechen? Wir kommen nicht her[4].
25 Da machte sich Mose auf und ging hin zu Datan und Abiram, und
26 hinter ihm her schritten die Ältesten Israels. [Und er sprach][5]:
27b Entfernt euch von den Zelten dieser frevlen Männer. Datan und
Abiram aber waren herausgetreten und standen vor ihren Zelttüren [samt ihren Weibern und Söhnen und kleinen Kindern][6].
28 Mose aber sprach: Daran sollt ihr erkennen, daß Jahve[7] mich
29 gesandt hat, alle diese Werke auszurichten: Wenn diese da sterben,
wie alle Menschen sterben, und mit der Heimsuchung getroffen
werden, die alle Menschen trifft, dann hat mich Jahve nicht gesandt.
32a Alsbald tat die Erde ihren Mund auf und verschlang sie samt
33bα ihren Familien. Und die Erde schloß sich wieder über ihnen.

14 J ‖ c. 14, 39—45*. Daß nicht nur J, sondern auch E einen unglücklichen Vorstoß nach Norden berichtet, geht aus 21, 1 E hervor, wo darauf angespielt wird. Man wird also eine Quellenscheidung in 14, 39—45 versuchen müssen. Zu J gehört wahrscheinlich v. 39b (התאבל cf. Gen. 37, 34 J (Ex. 33, 4 in E[2]). 40a* (das Wort לאמר). 40b (‖ v. 40a* E). 41 (עבר את פה cf. 22, 18. 24, 13 J). 43 (ohne והכנעני. Zu כי על כן

Korach (cf. 1 Chr. 2, 43) aus J handle, sehr beherzigenswert. Juda: Ruben = J : E auch Gen. 37, 26. 44, 18 : 37, 29. 42, 22. 37.

1) l. nach Sam. LXX בן ראובן.

2) v. 13a ist als Vordersatz zu v. 13b E für E nicht wohl zu entbehren, obwohl man Anzeichen von J finden könnte in המעט cf. Gen. 30, 15. — ארץ זבת חלב ודבש cf. Ex. 3, 8. Doch v. 13a wird nicht Kanaan, sondern Ägypten so bezeichnet.

3) In Peš. w'lâ j'habht mag לא willkürlich ergänzt sein, aber לא ist für uns nötig. l. וְלֹא נָתַתָּ.

4) sc. zu Mose zur Audienz.

5) Die Einleitung zu Moses Worten ist jetzt nach P gebildet.

6) ונשיהם ובניהם וטפם ist etwas auffallend, kann zwar zum Teil mit Gen. 34, 29 für E gerechtfertigt werden, mag aber wohl Glosse sein.

7) יהוה paßt hier wie Ex. 3, 14 für E, wo es sich um die wahre göttliche Mission Moses handelt.

cf. Gen. 18, 5. 19, 8. 33, 10. 38, 26. Num. 10, 31 J). 44b (l. ארון יהוה cf. 10, 33b. — מיש bei J auch Ex. 13, 22). 45a (die Worte וירד העמלקי). 45b (das Wort ויכום). Zu E gehört 40a ohne לאמר (אל ראש ההר cf. 13, 17b β). 42 (‖ v. 41). 44a (cf. v. 40a). 45a (von [ו]הכנעני an). 45b von ויכתום an (‖ ויכום J). — v. 39a ist redaktionell. v. 11—25 ist denteronomisch (cf. Geschichtsbetrachtung S. 172); v. 26—38 ist P. — Nach J ist das Volk betrübt, und nnnmehr zum Aufbruch nach Kanaan bereit. Aber Mose verheißt ihnen jetzt Unglück durch die Amalekiter, bleibt mit der Lade im Lager zurück. Das nngehorsame Volk wird von den Amalekitern geschlagen. Nach E bricht das Volk frühmorgens ins Gebirge anf trotz der Warnnngen Moses. Die Kanaaniter in jenem Gebirge kommen nnd zerstrenen sie bis Chorma. Kanaaniter bei E können im Süden von Palästina nicht wunder nehmen (cf. 21, 1—3), die Amoriter sind ursprünglich wohl nur in Nordpalästina gedacht; erst das Deuteronomium (1, 42ff.) findet auch bei Chorma Amoriter. Der Umschwung in der anfänglichen Stimmnng des Volks nach c. 13. 14, 1b. 3f. 8f. erklärt sich in J und E nur durch eine Katastrophe wie die in c. 16 berichtete. Dadurch ist das Volk eingeschüchtert. Aber nun weigert sich Mose. Auch darum ist Nnm. 16 vor Num. 14, 39ff. zu stellen. Sachlich ist die Amalekiterschlacht in J die Parallele sowohl zur Amalekiterschlacht (Ex. 17, 8ff. E) als zur Kanaaniterschlacht (Num. 14, 40ff. E); das eine Mal durch den Namen der Feinde, das andere Mal dnrch den unglücklichen Ausgang. Nach der Niederlage geht das Volk nach Kadesch zurück (Dt. 1, 46).

Am nächsten Morgen aber brachen sie auf und wollten den 40
Kamm des Gebirges ersteigen. [Mose aber sprach][1]: Ziehet nicht 42
hinauf; denn Jahve[2] ist nicht in eurer Mitte, daß ihr nicht von
euren Feinden geschlagen werdet. Aber sie vermaßen sich, den 44a
Kamm des Gebirges zu ersteigen. [Da kamen] die Kanaaniter, 45
die in jenem Gebirge wohnten, und zerstreuten sie bis Chorma[3].

J ‖ c. 20, 14—21*. Nach Wellhausen, a. O. S. 108 ist 20, 14—21 wesentlich J; nach E. Meyer in ZaW. 1 S. 117ff. E; ebenso Dillmann, Bacon, Baentsch. Aber ganz einheitlich ist der Abschnitt nicht (cf. 20

1) ויאמר משה ist nach v. 41 J zn ergänzen.

2) יהוה läßt sich hier in E nach 16, 28a. 29 vielleicht rechtfertigen.

3) עד חרמה ist vor 21, 3 allerdings unbequem nnd paßte eher zn J; aber Jud. 1, 17, das doch wohl zu J zu stellen ist, schafft eine ähnliche Unbeqnemlichkeit für J. Auch denkt sich J die Amalekiter gewiß südlicher als das von Kanaanitern (Jud. 1, 17) bewohnte Chorma. Da Dt. 1, 41ff. wahrscheinlich nach E erzählt, stelle ich עד חרמה zu E.

Holzinger, a. O. S. 88). Vor allem ist v. 19f. ‖ v. 17f. Nun läßt sich die Folge v. 14—18. 21 zu E stellen: קדש cf. 20, 1. 13, 26. — תלאה cf. Ex. 18, 8. — מלאך Ex. 14, 19. 33, 2. — הוציא cf. Ex. 3, 10. 11. 12. — קצה cf. Gen. 47, 21. Ex. 19, 12aβ. Num. 11, 1. 22, 41. — שדה וכרם cf. 16, 14. 21, 22. Ex. 22, 4ff. Dann darf v. 19f. zu J gestellt werden. In J und E wird Durchzug durch Edom nachgesucht, in J mit knappen Worten, in E mit ausführlicher Darlegung der Lage. Man könnte daran denken, v. 14a als ursprüngliche Einleitung zu J und v. 19aα zu E zu fassen, so daß in J Mose die Boten schickt (cf. 21, 32) und v. 20 der König Subjekt wäre, dagegen in E Israel Boten sendet (cf. 21, 21) und Edom antwortet; doch genügt die gegebene Stellung.

14 Dann sandte Mose Boten von Kadesch aus an den König
von Edom: So spricht dein Bruder Israel: Du weißt alle Mühsal,
15 die uns getroffen hat. Wie unsere Väter nach Ägypten zogen
und wir lange Zeit in Ägypten wohnten und die Ägypter uns *[1]
16 Böses zufügten. Da schrien wir zu [Gott], und er hörte unsere
Stimme und sandte einen Engel, der führte uns aus Ägypten
heraus. Und nun befinden wir uns in Kadesch, einer Stadt an
17 der Grenze deines Gebietes. Wir möchten nun gern durch dein
Land ziehen. Wir wollen nicht durch Felder und Weinberge
ziehen, auch kein Brunnenwasser trinken. Die Königsstraße wollen
wir ziehen, ohne nach rechts oder links abzubiegen, bis wir
18 durch dein Gebiet hindurch sind. Edom aber ließ ihm wieder
sagen: Du darfst nicht durch; sonst trete ich dir mit dem Schwerte
21 entgegen. Da aber Edom sich weigerte, Israel durch sein Gebiet
hindurchzulassen, so bog Israel von ihm ab.

21 J ‖ Jud. 1, 16f. (Num. 11, 4—7. 9). Num. 21, 16—20. Zu P gehört 21, 4aα. 10. 11abα. — Man rechnet 21, 1—3 gewöhnlich zu J (doch Paterson zu E) wegen der Kanaaniter. Aber dann hätte J oder doch seine Schule die siegreiche Schlacht bei Chorma wegen Jud. 1, 16f. zweimal erzählt, E dagegen kein Mal, was a priori nicht wahrscheinlich ist. Aber in 21, 1—3 sind deutliche Anzeichen von E vorhanden: וידר נדר cf. Gen. 28, 20. — שמע בקול cf. Gen. 21, 12. 27, 8. 13. 43. 30, 6 Ex. 18, 19 E. — אתהם cf. Gen. 32, 1. Ex. 18, 20. 20, 25 E. Man darf also 21, 1—3 sprachlich und weiter, als Parallele zu Jud. 1, 16f. J^{a}, auch sachlich zu E stellen. Kanaaniter sind für E so wenig ausgeschlossen wie Amoriter für J (cf. Winckler, Geschichte Israels I S. 53f. Müller, Asien und Europa S. 205ff.). v. 1 ist in der jetzigen Stellung

1) ולאבותנו ist Glosse. Der Unterschied mehrerer Generationen wird in den alten Quellen J und E noch nicht gemacht.

Rekapitulation des Ereignisses 14, 39ff.* E, also, wenn ursprünglich, mit Plusquamperfekt zu übersetzen. Sonst aber steht 21, 1—3 bei E gewiß an richtiger Stelle; denn eine Eroberung des Südens nach Art von J (Jud. 1) kennt E nicht; dann mußte der Bericht aber da eingesetzt werden, wo ein Vorstoß von Süden her möglich war, also in den Aufenthalt bei Kadesch. Motiviert ist der Vorstoß durch die Weigerung Edoms 20, 21; unmotiviert freilich ist der Zug in den Süden um Edom herum, nach einem glücklichen Vorstoße nach Norden. — Zu E gehört ferner v. 4aβ (von דרך ים סוף an). 4b—9. (cf. v. 5 אלהים. — קוץ cf. Ex. 1, 12. Num 22, 3 E. — v. 7 התפלל cf. Gen. 20, 7 (gleichfalls mit בעד). Num. 11, 3. — Die Erzählung knüpft an den Widerwillen gegen das Manna an und hat insofern eine Parallele aus J an Num. 11, 4—7. 9; obwohl die Schlangenplage und die verderbliche Gefräßigkeit im Wachtelgenuß sehr verschiedene Dinge sind. Die Szene spielt „unterwegs" in der Wüste (v. 4). — Zu dem folgenden Stationenverzeichnis v. 11bβ. 12—15 E gehört Dt. 10, 6f. (E. Meyer in ZaW. 1 S. 118f.), welches Stück wegen der בני יעקן (Gen. 36, 27. 1 Chr. 1, 42), die zu Edom gehören (cf. Dillmann, a. O. S. 205), wahrscheinlich vor der Liste Num. 21, 11bβff. einzuschieben ist, wo wir uns bereits östlich von Moab befinden. Zwischen Dt. 10, 6f. und Num. 21, 11bβ scheint nach Jud. 11, 17 eine Botschaft an Moab in E ausgefallen zu sein; denn daß sie in die Wüste östlich von Moab (Num. 21, 11bβ. Jud. 11, 18) ziehen, will begründet sein. — Dagegen ist v. 16—20 kaum E, sondern wahrscheinlich J (Bacon). In v. 16f. cf. zu J v. 17 אז ישיר ··· את השירה הזאת cf. Ex. 15, 1 J.— v. 18 חפר cf. Gen. 21, 30. 26, 15ff. Ex. 7, 24 J. כרה cf. Gen. 26, 25 J. מחקק cf. Gen. 49, 10. Dazu kommt in v. 16a. 18b. 19f. die von Dt. 10, 6f. Num. 21, 12f. verschiedene Form der Anfzählung. Endlich kommen wir mit v. 16—20 (v. 20) bereits zum Pisga, den E in v. 21ff.* noch nicht erreicht hat, J aber in v. 21ff.* wohl schon erreicht haben kann, da hier die Schlacht nicht weit von Cheschbon (21, 25bβ) und Jaazer (v. 31) geschlagen wird. Wenig überzeugend ist die Darstellung über Num. 21ff. bei Steuernagel, Einwanderung der israelitischen Stämme S. 70ff.

Als die Kanaaniter*[1], die im Südland wohnten, erfuhren, daß 1
Israel den Weg nach Atarim[2] gezogen kam, hatten sie Israel
bekämpft und ihm Gefangene weggeführt. Israel aber tat ein Ge- 2

1) מלך ערד ist Glosse nach Jud. 1, 16; denn ישב הנגב ist Apposition zu הכנעני cf. 14, 45aβ (Holzinger, a. O. S. 88; Baentsch, a. O. S. 574).

2) Ich sehe keinen Grund, אתרים nicht als N. pr. zu fassen. Wir haben in Num. 21 so viele unbekannte Ortsnamen, daß ein solcher nicht auffallen kann. Höchst gewagt ist die Vermutung Holzingers, a. O. S. 92, עיר התמרים für אתרים zu lesen. Der Weg nach Atarim muß von Kadesch aus nordwärts geführt haben.

lübde vor [Gott] und sprach: Wenn du dieses Volk in meine
3 Hand gibst, so will ich seine Städte dem Banne weihen. Und
[Gott] hörte auf die Stimme Israels und gab die Kanaaniter ⌜in
seine Hand⌝[1]; und es weihte sie und ihre Städte dem Bann und
nannte den Namen ⌜jenes⌝[2] Ortes Chorma.
4 [Dann zogen sie] auf dem Wege zum Schilfmeer, um das
Land Edom zu umgehen. Unterwegs aber erschlaffte der Mut
5 des Volkes. Und das Volk redete gegen Gott und gegen Mose:
Warum ⌜hast du⌝[3] uns aus Ägypten heraufgeführt, in der Wüste
umzukommen? Denn wir haben kein Brot und kein Wasser, und
6 unsere Seele graust sich vor der elenden Speise. Da sandte [Gott]
die Brandschlangen[4] unter das Volk, die bissen das Volk, und
7 viele Leute von Israel starben. Da kam das Volk zu Mose und
sprach: Wir haben gesündigt, daß wir gegen [Gott] und dich ge-
redet haben. Bete doch zu [Gott], daß er uns von den Schlangen
8 befreie. Da betete Mose für das Volk. Und [Gott] sprach zu
Mose: Mache dir eine Brandschlange[5] und stecke sie auf eine
Stange. Und jeder Gebissene, der sie anschaut, soll am Leben
9 bleiben. Da machte Mose eine eherne Schlange und steckte sie
auf eine Stange, und hatten die Schlangen einen Menschen ge-
bissen und er blickte auf die eherne Schlange, so blieb er am
Leben.

---

1) בידו ist nach Sam. LXX Peš. zu ergänzen.

2) LXX τοῦ τόπου ἐκείνου.

3) l. העליתָנו nach Sam. LXX Peš.

4) Über die giftigen Schlangen in dieser Gegend cf. den Bericht Assarhaddons bei Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. von Winckler und Zimmern, S. 90. An Fabelwesen hat zwar Assarhaddon, aber wohl nicht E gedacht. Man wird an eine giftige Schlangenart zu denken haben (cf. Knobel bei Dillmann, a. O. S. 119).

5) נחשת nach Peš. Lat. zu ergänzen wage ich wegen des Ausdrucks שׂרף nicht. Die eherne Schlange (cf. 1. Sam. 6, 4 f.) ist eine Weihegabe; cf. Frazer, The golden bough I^3 S. 7ff. Hätten Skorpionen gestochen, so hätte Mose einen Skorpion angefertigt; also an der Schlangengestalt als besonders heilkräftig (Dillmann, a. O. S. 119 f.) liegt gar nichts. Ganz falsch ist die Erklärung der Schlange als Jahvebild, die leider selbst bei Baentsch, a. O. S. 575, noch zu bemerken ist. Unsere Erzählung ist älter als 2. Reg. 18, 4; und 2. Reg. 18, 4 hat das Mißverständnis verschuldet, als bestehe irgendein ursprünglicher Zusammenhang zwischen dem heidnischen Idol im Tempel und unserer Erzählung.

[. . . . . . Die Israeliten aber brachen auf von den Jaakans- 10, 6
brunnen nach Mosera[1]. Dort starb Aaron und ward daselbst be-
graben; und sein Sohn Eleazar ward Priester an seiner Statt.
Von dort brachen sie auf nach Gudgoda, und von Gudgoda nach 7
Jotbata, in ein Land mit Wasserbächen] . . . . [Botschaft an 21, 11bβ. 12
Moab um Durchzugsrecht und Ablehnung des Gesuchs. So
kommen sie] in die Wüste vor Moab von Sonnenaufgang her[2].
Von dort brachen sie auf und lagerten am Zeredbache[3]. Von
dort brachen sie auf und lagerten jenseit des Arnon, der in der 13
Wüste läuft, der da entspringt im Gebiete der Amoriter: Der
Arnon war nämlich die Grenze Moabs zwischen Moab und den
Amoritern. Darum heißt es im Buch der Kriege Jahves[4]: 14

Waheb in Sufa und die Täler[5] Den Arnon und den Abhang der Täler,[5] 15
Der sich neigt zur Lage von Ar[5] Und sich lehnt an Moabs Gebiet.

---

1) Die Lage von Mosera (cf. Num. 33, 30ff.) ist unbekannt; doch da Aaron nach P 20, 22ff. auf dem Hor in Edom stirbt und „die Gegend nicht wohl variiert haben wird“, da ferner die Jaakan in Edom zu suchen sind (1 Chr. 1, 42), so wird Mosera eben in diesem Gebiete gelegen haben (Dillmann, a. O. S. 205). Dasselbe gilt dann von Gudgoda und Jotbata.

2) v. 11bβ wird mit Nöldeke zu E zu stellen sein (Dillmann, a. O. S. 121) wegen der Verwandtschaft des an E angelehnten Berichts Jud. 11, 12ff. Wegen Jud. 11, 17 darf man ferner eine Botschaft an Moab in E, also dann vor Num. 21, 11bβ, annehmen.

3) Die sehr häufig angenommene Gleichung Zered = Aḥsâ ist doch sehr zweifelhaft, da sich die Israeliten schon v. 11bβ östlich von Moab befinden, der Aḥsâ aber kaum so bestimmt werden kann (cf. Dillmann, a. O. S. 122; Buhl, Geographie des alten Palästina S. 124). Man wird an einen nördlicheren Fluß denken, etwa den W. Keraḳ (cf. Buhl, a. O. nach Wetzstein).

4) Dies Buch ist sonst nirgends zitiert. Da die folgenden Verse den Zustand zu Moses Zeit beschreiben sollen, werden die Jahvekriege sich mindestens zum Teil auf die Zeit der Eroberung beziehen (Dillmann, a. O. S. 123). Man hat vorgeschlagen, an spätere Kämpfe im Ostjordanland zu denken (E. Meyer, Stade); aber die Möglichkeit zugegeben, fehlt doch für unser Gedicht jeder Beweis.

5) Subjekt und Prädikat fehlt. Aber man kann doch, da v. 14b. 15 die Situation in v. 14a beweisen soll, nur an die erobernden Israeliten denken, die Waheb und die Täler hinabziehen oder überschreiten oder erobern. LXX τὴν Ζωὸβ ἐφλόγισεν hat offenbar זָהָב [ב]סָרְפָה gelesen, so daß das zweite ב Dittographie wäre und ס für ש stünde. Aber שרף paßte zwar zu Israel als Subjekt und זהב als Prädikatsnomen eines Ortsnamens, nicht

21 J ‖ 21, 21 ff.* Deuteronomisch ist v. 33—35 (Wellhausen, a. O. S. 109). Die Dubletten zeigen, daß neben E auch J beteiligt ist. Zu J gehört dann v. 23aβγ (von ויאסף סיחן bis המדברה ‖ v. 23aαδ E). 24a (לפי חרב cf. Gen. 34, 26. Jud. 1, 8 J). 24b (außer מארנן ועד יבוק). 25bβ (‖ v. 25ba. — חשבין ובנותיה cf. v. 32. 32, 42. Jos. 17, 11. 16). 31 (‖ v. 25abα). 32 (יעזר wie v. 24bγ (l. יעזר nach LXX Ιαζηρ für עז). 32, 1b J). Zu J müßte auch v. 26—31 gestellt werden (cf. Baentsch); denn das Stück knüpft an die Erwähnung von Cheschbon an. Aber es wird sekundär sein (Meyer, a. O. S. 129 ff.; Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 117). Zwar die Nachricht von der Eroberung Moabs nördlich vom Arnon durch Sichon (v. 26b) ist nicht notwendig zu bezweifeln (Dillmann, a. O. S. 129; Wellhausen, a. O. S. 344 ff. gegen Meyer und Stade), doch erwartet man sie in E und nicht in J, so daß v. 26 wohl eine auf Grund von E zu v. 25bβ J geschriebene Anmerkung ist. Von derselben Hand stammt der Einschub des Gedichts v. 27—30. Dies war ursprünglich gewiß ein Spottlied auf die Eroberung Cheschbons und Moabs durch Israel und nicht auf die Moabs durch Cheschbon (E. Meyer u. a.), wozu es erst durch die Glosse v. 29bβ gemacht ward, um die Behauptung v. 26 zu beweisen. Das intakte Lied mag dem 9. Jahrhundert angehören (Meyer). — Zu E gehört v. 21 f. (cf. 20, 17). 23aα

---

aber zu ואת הנחלים. Man wird also an בסופה festhalten müssen. Wäre זהב für והב richtig, so könnte man an די זהב (Dt. 1, 1) denken, das mit einem Orte סוף zusammensteht (Bacon). Aber die Lage bleibt auch dann vollständig unsicher; jedenfalls ist an das Quellgebiet des Arnon zu denken. והב scheint eine Ortschaft, סופה (im Arabischen appellativisch terra mollis inter duram et arenosam) eine Landschaft zu sein. Im Folgenden kann die Versabteilung nicht richtig sein.

ארנן zu v. 14 zu ziehen und appositionell zu את הנחלים zu stellen = die den Arnon bildenden Täler, ist gar zu sonderbar. Ich ziehe ארנן zu v. 15 „den Arnon und den (zum Arnon gehörigen) Talabhang". Dann tritt auch v. 15aβ erst ins rechte Licht, womit ja der Beweis gegeben sein soll, daß gerade der Arnon und nicht ein anderer Talabhang die Grenze von Moab bildet. Welcher der Quellflüsse des W. Mûgib unter dem Arnon in der Wüste (v. 13) zu verstehen ist, bleibt dunkel. Am ehesten der Sail es Sa'îde, der sich am engsten an die Grenze Moabs anlehnt (15b). „Der Abhang des Sa'îde (und Salîḥe) präsentiert sich gerade bei der Mündung ins Arnontal besonders steil und imposant" (G. Hölscher brieflich). — Wir haben einen Vierzeiler zu je 3 Hebungen in v. 14b. 15.

'Ar ist, falls eine Stadt, identisch mit עיר מואב 22, 36, aber nicht mit Areopolis, sondern eher mit Muḥâtet el Ḥagg (Burckhardt bei Dillmann, a. O. S. 174). Aber vielleicht ist 'Ar eine Landschaft (Buhl, a. O. S. 269), wofür Dt. 2, 9. 29 sprechen kann. Dann ist לשבת wohl = „längs der Lage".

(cf. 20, 21). 23aδb (ויבא יהצה ‖ v. 23aγ המדברה J). 24a (die Worte מארנך ועד יבוק ‖ עד בני עמון J). 25ahα (‖ v. 25hβ. 31 J). In E müssen dann aber vor v. 25 wirklich eine Reihe Städte aufgezählt gewesen sein; ich vermute, daß sie in der ganz verlorenen Stelle 32, 3 zu suchen sind, die ich deshalh vor v. 25 einsetze. Denn die 32, 3 genannten Städte liegen, soweit bekannt, zwischen Jabhok und Arnon. — Nach J scheint Sichon nur **Cheschbon** und Umgegend zu hesitzen. Israel ist üher **Beer** und andere Stationen in die **Pisgagegend** gezogen (v. 16—20) und Nachbar Sichons geworden. Dieser zieht Israel in die **Wüste** entgegen, wird aber geschlagen, sein Land wird his zur **ammonitischen** Grenze in der Gegend von **Jaazer** erobert. Israel siedelt sich in **Cheschhon** und den Tochterstädten an und erohert dann auch **Jaazer** (v. 23aβγ. 24*. 25hβ. 31. 32), das 10 Milien westlich von Philadelphia und 15 Milien nördlich von Cheschbon an einem Flusse liegt und wohl mit Ch. Ṣâr identisch ist (Eusehius, Onomasticon[1] ed. Lagarde 264, 98 ff.), dadurch werden sie **Nachharn** sowohl der Moahiter (22, 3a. 4) als der Ammoniter (21, 24). Nach E erbittet Israel von der **Arnongrenze** aus (21, 13—15) bei dem **Amoriter** Sichon, der das Land von **Jahhok** bis **Arnon** beherrscht, freien Durchzug. Er weigert ihn, aber hei **Jahsa** wird Sichon geschlagen und verliert das ganze Gehiet von **Jahhok** his **Arnon**, in dessen Städten sich Israel festsetzt (21, 21—23aα. 23aδ.) 24 (die Worte מארנן ועד יבק). 32, 3. 21, 25ahα). Nach E hrechen sie ins amoritische Moah ein; denn Jahsa liegt zwischen Cheschbon und Dihon (Eusebius a. O. 264, 94 ff.), wegen Jes. 15, 4 wohl näher an Cheschbon, und erohern es vom Jabhok his zum Arnon. Dadurch werden sie **Eingesessene** in altmoabitischem Gehiet. Der Hauptunterschied zwischen J und E liegt in der Vorstellung vom Herrschaftsumfang Sichons; aher weder hei J noch bei E ist an Kämpfe mit Moab zu denken; Jos. 24, 9aβ ist schon wegen ישראל sekundär (cf. Oriental. Litztg. 1905 N. 4).

Israel aber sandte Boten[1] zu Sichon, dem Könige der Amo- 21
riter, mit den Worten: Ich möchte dein Land durchziehen. 22

Nicht abbiegen wollen wir in Feld und Weinberg Nicht Wasser des Brunnens trinken.
Auf der Strasse des Königs wollen wir ziehen Bis wir dein Gebiet durchschritten haben[2].

Aber Sichon erlaubte Israel nicht, durch sein Gebiet zu ziehen, 23
sondern kam nach Jahsa und kämpfte mit Israel. [Doch Israel 24

---

1) sc. von der Arnongrenze aus (v. 14 f.). Sie scheinen später auf der Hauptstraße üher Dihon mitten ins Land vorgedrungen zu sein, besonders, wenn Jahsa an der Hauptstraße lag.

2) Man kann hier einen Vierzeiler erkennen, leichter als c. 20, 17.

schlug ihn und nahm sein Gebiet ein][1] vom Arnon bis zum Jabbok
32, 3 [mit den Städten] Atarot, Dibon, Jaazer, Nimra, Cheschbon, Eleale,
25abα Sebam, Nebo und Beon[2]. Also nahm Israel alle jene Städte ein,
und Israel ließ sich in allen Städten der Amoriter nieder.

22-25 J ‖ c. 22—25*. Zur Literatur cf. Wellhausen, a. O. S. 109ff. 314ff.; Kuenen in Th. T. 18 S. 497ff.; Delitzsch in ZkWkL. 9 S. 119ff.; Dillmann; Bacon; Holzinger; Baentsch; Steuernagel in StKr. 1899 S. 340f.; von Gall, Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope. — Zu P gehört 22, 1. Während Kuenen und Steuernagel den Abschnitt zu E weisen, hat Wellhausen Parallelen aus J klar erkannt und bewiesen. In c. 22 gehört zu J vor allem v. 22—34, was nicht noch einmal bewiesen werden muß. Wahrscheinlich ist Bileam nach v. 34 wirklich umgekehrt; denn v. 35 ist eine auf Grund von E (v. 20) gearbeitete Klammer, da nach J Bileam **allein** reitet (Wellhausen). Dann scheint in J Balak selber auszugehen, den Bileam zu holen (v. 39). An v. 22—34 schließt sich in J v. 37 (worauf v. 38 E keine Antwort). 39. 40 (‖ 23, 1. 14. 30 E). Auch nach rückwärts hat v. 22—34 Anschluß in J. So v. 3a (‖ 3b E). 4a (ירק השדה cf. Gen. 2, 5 שיח השדה und עשב השדה J. Für J spricht die malerische Sprache). 4b (‖ v. 2). 5aγ (von ארץ בני עמון (Peš.) an ‖ פתורה E). 5b (כסה את עין הארץ cf. Ex. 10, 5. 15). 6aαβ (bis נַכֶּה בּוֹ. — ארה לי cf. 6b J ‖ v. 11b קבה לי E. — עצום cf. Ex. 1, 7. 9. 20b. — נכה־בו ‖ להלחם בו v. 11 E). 6b (cf. Gen. 12, 3. 27, 29. Num. 24, 9). 7a (‖ v. 7b. — וזקני מדין cf. v. 4). 11a (cf. v. 5b). 12b (cf. v. 6b). 17a (cf. 24, 11b). 18 (עבדי בלק ‖ v. 13 שרי בלק E. עבר את פי יהוה cf. 14, 40. 24, 13 J). 21aβ (אתון bereitet v. 22ff. vor). Zu E gehört v. 2 (‖ v. 4b). 3b (קוץ cf. Ex. 1, 12. Num. 21, 5). 5a (bis על הנהר cf. v. 15 E). 6aγ (cf. v. 11b). 7b (‖ 7a). 8 (השיב דבר cf. 13, 26b). 9f. (אלהים). 11b (קבה ‖ v. 6a ארה J). 12a (אלהים). 13 (cf. 20, 21. הֲלֹךְ cf. Ex. 3, 19 E). 14 (הֲלֹךְ). 15 (שרים cf. v. 8. 14). 16 (הֲלֹךְ). 17b (קַבָּה cf. v. 11b). 19 (cf. 8). 20 (אלהים). 21aαb (ויקם וילך cf. Gen. 22, 3. 25, 34 E. שרי מואב cf. v. 8. 14. 15). 36 (Arnon als Landesgrenze cf. 21, 13ff.). 38 (אלהים). 40 (שרים). Danach ergeben sich folgende Verschiedenheiten. Nach J sitzt Israel den Moabitern **gegenüber** (v. 5 מִמֻּלִי). Die Moabiter unter Balak (und die Midianiter?) senden ihre **Ältesten** an Bileam nach **Ammon** (so nach Peš.); denn wegen 21, 24bβ ist auch Ammon selbst gefährdet, und wegen v. 22—34 muß Bileam nahe der Grenze Moabs wohnen. Er

1) So kann man E, das wegen der Parallele aus J verstümmelt ist, nach Jud. 11, 22 etwa ergänzen.

2) בעון (l. בְּעוֹן) mag aus בית מעון (Jer. 48, 23) zusammengezogen sein (Dillmann, a. O. S. 199).

soll Israel fluchen (ארר), damit ihn Balak schlagen kann (3a. 4. 5*. 6*. 7a). Aber Jahve verbietet es ihm zuerst schlechthin (v. 12b). Ein zweites Mal lehnt Bileam anfangs gegenüber den jetzt gesandten Knechten Balaks ab, scheint aber, durch reiche Geschenke gelockt, schließlich ausgeritten zu sein, um dann nach dem Wunder mit der Eselin vom Engel Jahves zurückgenötigt zu werden (v. 17a. 18. 21aβ 22—34). Das dritte Mal scheint Balak selbst zu gehen und Bileam persönlich nach seiner Stadt Kirjat Chusot zu geleiten, die wahrscheinlich ganz nahe der Lagerstätte Israels, also in Nordmoab, zu suchen ist (v. 37. 39). Nach E haben wir zwei Gesandtschaften vornehmer Männer an Bileam, der aber nicht in Ammon, sondern am Euphrat wohnt. Er soll mit seinem Fluch Israel aus dem Lande treiben helfen. Beide Male empfängt Bileam nächtlichen Bescheid Gottes; das erste Mal abschlägigen, das zweite Mal zusagenden über sein Mitziehen (1. 3b. 5a*. 6aγ. 7b—10. 11b. 12a. 13—16. 17b. 19f.). So zieht er mit den Vornehmen; Balak erwartet ihn bei der Grenzstadt Moabs am Arnon und begrüßt ihn (21aαb. 36. 38. 40). Durch die Rücksichtnahme auf Ammon und die Auffassung, daß Israel gegenüber und nicht mitten in Moab lagert, schließt J an den Sieg über Sichon von Cheschbon bis Jaazer (c. 21, 24b* J) an; dagegen hatte nach E Balak Moab nördlich vom Arnon an die Amoriter verloren (v. 1. 36), betrachtet sich aber nun, nach Israels Sieg bei Jahsa (c. 21, 23 E), als Herrn auch von Nordmoab und will Israel aus dem Lande treiben. — In c. 22, 41—c. 24 herrscht E vor. Doch gehört zu J 24, 1 (נחשים cf. Gen. 44, 5. 15; bei E nicht anzunehmen). 2b (רוח אלהים cf. Gen. 41, 38 J). 3—9 (v. 9 cf. Gen. 12, 3. 27, 29 J). 10a (|| v. 10b). 11b—13 (cf. 22, 17a. 18). 14 (אחרית הימים cf. Gen. 49, 1). 15—24 (v. 15f. cf. v. 3f.). Außerdem scheint 23, 14aα שדה צפים Parallele aus J zu 23, 14aβ zu sein. Zu E gehört 22, 41. 23, 1—13. 14aβb. 15—27. 28—30. 24, 2a (נשא את עיניו cf. Gen. 22, 5 und immer bei E). . . 10b (קבב cf. 22, 11b. 17b. 23, 8. 11. 13. 25. — ברכת ברך cf. 23, 11. [25]). 11a (|| 14a). 25 (cf. Gen. 32, 1f.). Danach spielt nach J die Szene anscheinend auf dem templum bei Kirjat Chusot (22, 39. 23, 14aα). Bileam hat zuerst erfolglose Beschwörungen angewandt (24, 1), richtet dann sein Gesicht gegen die Wüste, wo Israel lagert, und spricht seinen ersten Segensspruch, und als Balak entsetzt ist, spricht er den zweiten, worauf er fortzieht. Bei E haben wir drei Szenen. Zuerst auf Bamot Baal, von wo man nur den äußersten Rand Israels sehen kann (22, 41); dann auf dem Pisga, von wo Israel ganz zu sehen ist (23, 13f.); endlich auf dem Peor, von wo die einzeln gelagerten Stämme zu unterscheiden sind (23, 28. 24, 2a). Die drei Berge sind in der Linie von der Stadt Moabs (22, 36) bis auf Israels Lager je immer näher an dieses herangerückt zu denken, nicht höher (gegen Baentsch, a. O. S. 603). Den drei Stadien haben nach

24, 10b bei E drei Sprüche entsprochen, von denen aber der dritte verloren ist. Man hat also durchaus keine redaktionelle Arbeit in 23, 28ff. 24, 1. 10 zu sehen. — In c. 25, 1—5 gehört zu J v. 1b. 2. 4a (4b?); zu E v. 1a. 3 (בעל פעור cf. 23, 28 E. — ויחר אף cf. Ex. 4, 14. 32, 19. Num. 11, 1 E, doch Num. 24, 10a J). 5 (cf. Geschichtsbetrachtung S. 131). Nach J verführen Moabiterinnen das Volk zu Hurerei und Götzendienst; die Übeltäter werden auf Jahves Befehl vor den Häuptern des Volkes hingerichtet. Nach E fällt Israel bei Schittim zu Baal Peor ab; Mose läßt durch die Volksrichter die Abtrünnigen töten (cf. Ex. 32, 27 E).

22, 2 Balak, Sohn Sippors, aber, [König von Moab][1], nahm alles
3b wahr, was Israel den Amoritern angetan hatte, und den Moabitern
5 grauste vor den Israelitern. So sandte er Boten zu Bileam, Sohn
Beors, nach Petor am Euphrat[2] . . . .
6. 7b damit ich es aus dem Lande treibe. Die kamen zu Bileam
8 und redeten zu ihm die Worte Balaks. Er aber sprach zu ihnen:
Nächtiget hier heute Nacht, so will ich euch Bescheid geben nach dem,
wie [Gott] zu mir reden wird. Da blieben die Vornehmen Moabs bei
9 Bileam. Gott aber kam zu Bileam und sprach: Wer sind diese
10 Männer da bei dir? Und Bileam sprach zu Gott: Balak Sohn
Sippors, der König von Moab, hat sie zu mir gesandt: . . . . . .
11 Nun komm her, verfluche mir es [das Volk]; vielleicht bin ich
12a dann imstande, es zu bekämpfen und zu vertreiben. Gott aber
13 sprach zu Bileam: Du sollst nicht mit ihnen ziehen. So stand
Bileam am Morgen auf und sprach zu den Vornehmen des Balak:
Ziehet in euer Land; ⌜Gott⌝[3] hat mir die Erlaubnis verweigert, mit
14 euch zu ziehen. Und die Vornehmen Moabs machten sich auf
und kamen zu Balak und sprachen: Bileam hat sich geweigert, mit
15 uns zu ziehen. Darauf sandte Balak noch einmal Vornehme, zahl-
16 reicher und edler als jene. Die kamen zu Bileam und sprachen

1) מלך מואב muß hier bei der ersten Erwähnung notwendig aus v. 10 ergänzt werden.

2) Die Gleichung פתור = Pitru = Aššur-uttîr-aṣbat am Sagûr ist freilich nach Marquart (bei Holzinger, a. O. S. 105) sehr zweifelhaft. Aber nach Dt. 23, 5 lag Petôr trotzdem in Aram Naharaim, was doch durch Num. 23, 7 genügend bewiesen wird. Die Korrektur in אדם 23, 7 (Winckler, Geschichte Israels II S. 53; Holzinger) halte ich danach für willkürlich, trotzdem Bela, Sohn Beors, Gen 36, 32 J ein Edomiterkönig war. Seine Figur ist eben später fabelhaft geworden.

3) l. אלהים nach LXX ὁ θεός.

zu ihm: So spricht Balak, Sohn Sippors: Weigere dich doch nicht,
zu mir zu ziehen, sondern komm und verfluche mir doch dies Volk. 17b
[Bileam sprach]: . . . . Und nun bleibet doch auch ihr zu 19
Nacht hier, daß ich erfahre, was [Gott] mir dies zweite Mal mit-
teilt. Und Gott kam des Nachts zu Bileam und sprach zu ihm: 20
Wenn die Männer gekommen sind, dich zu rufen, mache dich auf,
ziehe mit ihnen. Aber nur das Wort, das ich zu dir reden werde,
das sollst du ausführen. Und am Morgen machte sich Bileam auf 21aαb
und zog hin mit den Vornehmen Moabs* [1]. Als aber Balak hörte, 36
daß Bileam gekommen sei, zog er heraus, ihm entgegen bis zur
Stadt Moabs, die an der Grenzlinie des Arnon liegt, der am Rande
des Gebietes läuft. Und Bileam sprach zu Balak: Nun ich zu 38
dir gekommen bin, kann ich wohl irgend etwas reden? Das Wort,
das Gott in meinen Mund legt, das muß ich reden. Balak aber 40
schlachtete ⌜Schafe und Rinder⌝ [2] und sandte Bileam und den Vor-
nehmen seiner eigenen Umgebung Anteile zu.

Und am folgenden Morgen nahm Balak den Bileam und 41
führte ihn nach Bamot Baal hinauf, und er sah von dort aus die
äußerste Linie des Volks. Da sprach Bileam zu Balak: Baue mir 23,1
hier sieben Altäre und besorge mir hier sieben Farren und sieben
Widder. Und Balak tat, wie Bileam geredet hatte, und * [3] brachte 2
je einen Farren und einen Widder auf jeden Altar. Dann sprach 3
Bileam zu Balak: Tritt zu deinem Opfer. Ich aber will hingehen,
ob mir vielleicht ⌜Gott⌝ [4] begegnet. Das Wort, das er mich schauen
läßt, will ich dir dann kundtun. Damit ging er auf ⌜die⌝ Höhe [5].
Als aber Gott Bileam begegnete, sprach der zu ihm: Die sieben 4
Altäre habe ich aufgeschichtet und auf jeden Altar Farren und
Widder gebracht. Da legte ⌜Gott⌝ [6] Worte in Bileams Mund und 5

1) v. 35b ist eine Dublette zu v. 21, die den Zusammenhang von E wieder aufnimmt.

2) Diese Reihenfolge ist nach LXX Peš. vorzuziehen, da sie bei E gewöhnlich ist.

3) בלק ובלעם ist mit LXX Lat. zu streichen, cf. v. 14. 30.

4) l. אלהים nach LXX.

5) Gegen וילך שפי finde ich nichts einzuwenden. Auch LXX εὔθειαν hat שפי gelesen (cf. Jer. 3, 2 LXX); הלך ist konstruiert wie Gen. 27, 5. Nur ist vielleicht השפי zu lesen, da an das bestimmte templum über der Opferstätte zu denken ist.

6) l. אלהים nach LXX ὁ θεός.

6 sprach: Kehre zu Balak zurück, und also sollst du reden. So
kehrte er zu ihm zurück, und siehe, er stand noch bei seinem
7 Opfer, er und alle Vornehmen Moabs. Da hub er seinen Spruch
an und sprach:[1]

Aus Aram führt mich Balak her, Von den östlichen[2] Bergen der Moabiter König.
Wohlan, verfluche mir Jakob; Wohlan, bedräue ⌜mir⌝[3] Israel.

8 **Wie kann ich fluchen, wem Gott nicht flucht? Wie bedräuen, dem Jahve nicht dräut?**
9 **Denn von Felsengipfel schaue ich es Und von Hügeln erblicke ich es:**

Ein Volk ist's, das gesondert wohnt Und sich nicht unter die Völker[4] rechnet.
10 **Wer hat berechnet den Staub Jakobs? Wer ausgezählt[5] das Vierteil Israels?*[6]**

11 Da sprach Balak zu Bileam: Was hast du mir da angetan?
Zu verfluchen meine Feinde habe ich dich holen lassen Und du hast gesegnet, gesegnet.

12 Er antwortete und sprach: Was ⌜Gott⌝[7] in meinen Mund

---

1) von Gall, a. O. S. 16ff., hat das Alter der folgenden Sprüche bestritten und sie in nachexilische Zeit gesetzt; Holzinger, a. O. S. 115ff., ist ihm im wesentlichen gefolgt. Aber der sprachliche Beweis scheint mir verfehlt zu sein (cf. Orientalistische Literaturzeitung 1905 Nr. 4 S. 159f.); der sachliche ist nicht erbracht. Num. 24, 10b beweist doch wirklich, daß E ursprünglich drei Bileamsprüche hatte; warum die beiden ersten erhaltenen unecht sein sollen, ist nicht einzusehen. Die hochpoetische Sprache ist rein hebräisch und nicht anders als etwa Gen. 49. Dt. 33, zwei doch gewiß alte Stücke; die Hervorhebung ursprünglicher Volkskraft (23, 10. 24) deutet auf die Zeit sicheren Selbstgefühls hin. — Das erste Gedicht besteht aus drei Vierzeilern zu je drei Hebungen; das zweite aus fünf ebensolchen Vierzeilern.

2) הררי קדם sind Dt. 33, 15 wohl uralte Berge. Gern würde man auch Num. 23, 7 so übersetzen und etwa an den Libanon denken, der in der Linie Petor-Moab lag; aber das parallele ארם läßt doch eher auf eine Ortsbezeichnung in הררי קדם schließen, also die Höhen der syrischen Wüste.

3) לי nach LXX Peš. auch hier zu ergänzen.

4) Man kann schon hier, also vor Hos. 9, 1, den Ansatz zur Bildung des Begriffes Heidentum erkennen.

5) LXX καὶ τίς ἐξαριθμήσεται = ומי יספר, wofür dann wegen מנה wohl סָפַר (cf. Gen. 15, 5 E) zu lesen ist.

6) v. 10b würde aus dem letzten Vierzeiler einen Sechszeiler machen. Das soll am Ende des Gedichts nicht beanstandet werden. Aber der fromme Wunsch paßt nicht zu Bileam, sondern zu einem israelitischen Frommen. ישֻׁרון für ישרים zu lesen, bessert nichts; denn der Tod eines Menschen und der Untergang eines Volkes (Jakob-Jeschurun) sind schwer vergleichbar. v. 10b wird also ein Zusatz sein.

7) l. אלהים nach LXX ὁ θεός.

legt, das muß ich zu reden in acht nehmen. Sprach Balak zu ihm: 13
So gehe doch mit mir an einen andern Ort, von dem aus du es
überschauen kannst, ⸢und verfluche es mir von dort aus⸣[1]. Nur
seine äußerste Linie kannst du jetzt sehen, aber nicht seine
ganze Fülle.

Dabei nahm er ihn mit auf den Gipfel des Pisga[2]; und er 14
baute dort sieben Altäre und brachte auf jeden Altar einen Farren
und einen Widder. Dann sprach ⸢Bileam⸣[3] zu Balak: Tritt hier 15
zu deinem Brandopfer, während ich dort auf Begegnung ausgehe.
Da begegnete ⸢Gott⸣[4] dem Bileam, legte Worte in seinen Mund 16
und sprach: Kehre zu Balak zurück, und also sollst du reden.
Und da er zu ihm kam, stand er bei seinem Opfer und die Vor- 17
nehmen Moabs mit ihm. Und Balak sprach zu ihm: Was hat
[Gott] geredet? Da hub er seinen Spruch an und sprach: 18

Anf, o Balak, nnd höre	Und lausche mir, Sippors Sohn.	
Gott ist kein Mensch, dass er lüge	Oder ein Menschensohn, dass es ihn gereue.	19
Spricht er wohl, ohne es auszuführen?	Redet er, ohne es auszurichten?	
Segnung hahe ioh eingeholt,	So muss ich segnen[5], nehm's nioht zurück.	20
Nioht hliokt[6] Unglück auf Jakob	Nicht weidet sioh Unheil an Israel.	21
Jahve, sein Gott, ist mit ihm	Und Königsjnbel ist ⸢unter ihm⸣[6][7].	
Denn keine Wahrsagerei wohnte in Jakob	Und kein Zauber in Israel.	23
Zur ⸢rechten Zeit⸣[8] sprioht man zu Jakob	Und zu Israel, was Gott ⸢tun will⸣.	
Ein Volk ist's, das wie die Löwin aufsteht	Und sich wie der Löwe erhebt.	24
Nicht rnht er, his er Ranh gefressen	Und das Blut von Erschlagnen getrnnken.	

1) v. 13b gehört wegen משם hinter אשר תראנו משם.

2) Der Pisga muß hier in E wegen 22, 41. 23, 28 ein einzelner Berg und nicht ein Gebirge sein.

3) בלעם ist nach LXX Peš. als Subjekt einzusetzen, da vorher nach v. 1 Balak Subjekt war.

4) l. אלהים nach LXX ὁ θεός.

5) l. אברך nach LXX εὐλογήσω. Peš. burkâthâ lâ ehpukh las וברכה לא א״.

6) Wahrscheinlicher als das unbestimmte ‚Man' sind און und עמל Snbjekte der Verba.

7) Der König ist natürlich der König von Israel (cf. 24, 7); die Beziehung auf Gott ist gezwungen. Der Zweizeiler v. 22 steht ziemlich verloren da; wahrscheinlich ist er aus 24, 8 eingedrungen; denn v. 23 ist keine Begründung dazu; er stört also den Zusammenhang. Sonst müßte man annehmen, daß zu v. 22 jetzt ein zweiter Zweizeiler weggefallen ist, da die Vierzeiler allzu deutlich vorherrschen. Aber mir scheint ein Einschub nach 24, 8 leichter als ein Wegfall von zwei Stichen zu erklären.

8) l. כעתו nach Giesebrecht, Berufsbegabung der alttestamentlichen

25 Da sprach Balak zu Bileam:
Verfluchst du es nicht im Fluche, So segne es doch nicht im Segen.
26 Bileam antwortete und sprach zu Balak: Habe ich nicht also
27 zu dir geredet: Alles, was ⌈Gott⌉[1] redet, das muß ich tun? Sprach
Balak zu Bileam: Wohlan, ich will dich an einen andern Ort
führen. Vielleicht ist's dann gefällig vor Gottes Augen, daß du
mir von dort aus den Fluch sprichst.
28 Damit nahm Balak den Bileam auf den Gipfel des Peor *[2].
29 Und Bileam sprach zu Balak: Baue mir hier sieben Altäre und
30 besorge mir hier sieben Farren und sieben Widder. Und Balak
tat, wie Bileam gesprochen hatte, und brachte einen Farren und
einen Widder auf jeden Altar . . . .
24, 2 Da hob Bileam seine Augen auf und sah Israel nach seinen
Stämmen gelagert. [Und er hub seinen Spruch an und sprach:]

. . . .
. . . . [3]

10b Da sprach Balak zu Bileam: Zu verfluchen meine Feinde
11a rief ich dich, und du hast nun dreimal gesegnet, gesegnet! Und
25 nun fort, fliehe in deine Heimat. So machte sich Bileam auf und
zog fort und kehrte heim in seine Heimat, und auch Balak zog fürbaß.
25, 1a. 3a Als aber Israel in Schittim[4] wohnte, verband sich Israel dem
5a Baal Peor. Da sprach Mose zu den Richtern Israels: Tötet ein
jeder seine Leute, die sich dem Baal Peor verbunden haben . . .

Propheten S. 77 A. 1 (cf. Baentsch), und dann ebenso nach Giesebrecht פֵּעֵל. — v. 23 schließt zwar nicht an v. 22, aber an v. 21 an und paßt sehr gut in den Zusammenhang dieser prophetischen Rede (Giesebrecht, cf. Baentsch); v. 22 ist auch darum zu streichen.

1) l. אלהים nach LXX ὁ θεός.

2) הנשקף—הישימון ist wohl mit Dillmann, a. O. S. 155 als Zusatz nach 21, 20 J zu betrachten, wofür auch die bei J geläufige, bei E sonst fehlende Wurzel √שקף spricht. Der Peor, nach Eusebius, Onomasticon[1] S. 216, 8 (ed. Lagarde), zwischen Livias und Cheschbon gelegen, wird von Buhl, Geographie des Alten Palästina S. 123 mit dem Mušaḳḳar zwischen W. ʿajûn Mûsâ und W. Chesbân gleichgestellt, wo Ruinen auf Bêt Peor (Dt. 34, 6) deuten können und von wo das Jordantal schön zu überschauen ist. Israel lagert gewiß in der Jordanebene (24, 2).

3) Auch hier werden Vierzeiler gestanden haben.

4) Schittim muß natürlich wegen des Baal Peor nahe vom Peorberge und von Bet Peor gelegen haben und wegen der Nebenform Abel Schittim (Num. 33, 49) in der Niederung, also wohl am Ausgang des W. Chesbân (Buhl, a. O. S. 116).

J ‖ c. 32*. Deuteronomisch ist v. 7—15, ob noch jünger (Kuenen 32
in Th. T. 11 S. 559ff.; Einleitung I, 1 S. 97), ist wegen der Verwandtschaft mit Ex. 32, 7ff. Num. 14, 11ff. doch zweifelhaft. Der Rest zeigt neben P auch JE. Aber es scheint, daß JEP nach der Verflechtung mit einem feinen Gewebe von Ausdrücken aus der priesterlichen Schule übersponnen worden ist, das dem Ganzen das Kolorit von P verleiht (cf. Kuenen, Einleitung I, 1 S. 98; Wellhausen, a. O. S. 114). Zu P gehört mit Berücksichtigung dieser Erscheinung v. 2. 18f. 28—33. Sonst haben wir JE (anders Wellhausen, a. O. S. 114). Zu J gehören in v. 1a die an das Vorige schlecht angeschlossenen Worte עצום מאד (cf. Ex. 1, 7. 9. 20b). 1b (Jaazer cf. 21, 32). 4*? 5f. 20a. 21—23*. 25—27*. 39. 41f. (so im wesentlichen Bacon, Holzinger, Baentsch). Zu E gehört v. 1a (außer עצום מאד). 3 (S. 111. 112). 16f. (‖ v. 5f. J. — v. 17 l. חמושים (Knobel) cf. Ex. 13, 18. — ערי המבצר cf. Num. 13, 19. 28). 20b (‖ 21a). 24a (schließt an v. 16f.). 34—38 (cf. v. 3 gegen v. 1b). v. 40 (‖ v. 39 J) könnte für E in Betracht kommen; doch bekommt Makir bei E erst zu Josuas Zeit Gilead (Jos. 17, 1), also ist v. 40 vielleicht sekundär. Nach J handelt es sich um die jüngst eroberte Gegend von Jaazer (21, 32) und Gilead, die Gad und Ruben haben wollen als Weideland, nach E um die ganze Gegend von Jaazer bis Arnon (v. 3. 34—38), in der Gad und Ruben Städte und Hürden anlegen wollen. Nach J scheint Jaazer der südlichste, nach E fast der nördlichste Punkt des fraglichen Geländes zu sein.

Die Söhne Rubens aber und die Söhne Gads hatten einen 1
großen Viehstand. Da traten sie zu ihm [zu Mose] und sprachen: 16
Wir möchten hier Hürden für unser Vieh errichten und Städte
für unsere kleinen Kinder. Wir selbst aber wollen uns gürten als 17
⌜wohlgerüstete Männer⌝[1] vor den Israeliten, bis wir sie an ihren
Wohnort gebracht haben. Unsere kleinen Kinder aber sollen in
den festen Städten verbleiben zum Schutz vor den Bewohnern des
Landes. [Da sprach Mose zu ihnen]: Wenn ihr euch vor Jahve[2] 20
zum Kampfe gürten wollt, so errichtet euch Städte[3] für eure 24
kleinen Kinder und Hürden für euer Kleinvieh, und tut, was euer
Mund sprach. Da bauten sich die Söhne Gads Dibon, Atarot, 34

1) l. חמושים wie Ex. 13, 18 nach Knobel, Dillmann u. a.

2) Ob ursprünglich nach v. 17 ישראל für יהוה zu lesen war? Der Nachsatz zu dem Vordersatze kann in v. 24 gesucht werden.

3) Damit kann natürlich nicht völliger Neubau, sondern nur Ausbau der eroberten Städte gemeint sein (21, 25). Eben weil sich die v. 34—38 mit den v. 3 genannten im wesentlichen decken, wird v. 3 wahrscheinlich ursprünglich im Zusammenhang von Num. 21, 25 gestanden haben.

35.36 Aroer und Atarot Schofan; Jaazer, Jogbeha, Bet Nimra und Bet
37 Haran als feste Städte mit Hürden für das Kleinvieh aus. Die
38 Söhne Rubens aber bauten Cheschbon, Eleale, Kirjataim, Nebo,
Baal Meon*[1] und Sibma aus und nannten die Namen der Städte,
40 die sie erbauten, mit [neuen] Namen[2]. [Das Gilead aber übergab
Mose dem Makir Sohn Manasses, und er ließ sich dort nieder.]

31 Zur Literatur cf. außer Knenen, Einleitung I, 1 S. 118ff., 149, Wellhausen, Dillmann, Oettli, Steuernagel, Bertholet noch Klostermann in StKr. 1871 S. 249ff.; Driver, Denteronomy^3 (International Critical Commentary). Zu P gehört in Dt. 31f. das Stück 32, 48—52. Im übrigen bildet das Lied Moses Dt. 32 mit Einleitung und Schluß eine Gruppe für sich (Dt. 31, 16—22. 30. 32, 1—43. 44 cf. Klostermann a. O.); sie ist kaum vorexilisch. Aber auch der Rest 31, 1—8. 9—13. 14f. 23. 24—29. 32, 45—47 ist noch nicht einheitlich. Auf E und zwar auf E^2 beruht 31, 14f. 23 (Josua, das Versammlungszelt, die Ranchsäule cf. Ex. 33, 7—11. Num. 11, 16f. 24ff. c. 12). Aber das Stück ist denteronomisch bearbeitet, wie v. 23 zeigt (חזק ואמץ. — הארץ אשר נשבעתי). Wir begegnen hier znerst dem Fall, das die deuteronomische Schule die Quelle E (als E^d) bearbeitet hat, was vor allem in Josua der Fall ist. Diese Abschnitte sind durch den Drnck hervorgehoben. In 31, 1—8* haben wir den Abschluß des ältesten Deuteronomiums (D^1 = Sg cf. Geschichtsbetrachtung S. 60 A. 1). Dafür spricht die singularische Anrede (v. 4—6 ist Zusatz), die Verwandtschaft von 31, 1b mit 1, 1a (cf. Geschichtsbetrachtung S. 63 A. 2), die schöne ernste Sprache. Wahrscheinlich hat D^1 in 31, 1—3. 7f. auf Grund von E gearboitet, wie Josuas Hervorhebnng an-

1) מוסבות שם „mit verändertem Namen" ist wohl nicht anf בעל מעון nnd נבר bezüglich, um die Aussprache dieses theophoren Namens zu ändern (Dillmann, a. O. S. 199), sondern Randglosse zu v. 38b, um anzndenten, daß die von den Israeliten gegebenen Namen neu waren. Der nrsprüngliche Text braucht nicht an Namensänderungen gedacht zu haben.

2) Die neuen Namen sind die eben genannten; ob sie gegen früher anders lauten oder nur die Neuweihung durch die Israeliten bezeichnen sollen? Das zweite ist wahrscheinlicher wegen v. 3, denn v. 3 und v. 34—38 gehören derselben Quelle an (Baentsch gegen Holzinger), da J die fragliche Gegend auf Jaazer und Gilead bestimmt. Eigentümlich ist die eingesprengte Lage Rnbens nördlich und südlich von Gad. Dibon, Atarot, Aroer, Atarot Schofan (?) liegen im Flußgebiet des Arnon; Jaazer und Jogbeha in Gilead bei Philadelphia. Das rubenitische Kirjataim kann der Lage wegen nicht Kureiat bei Machärus sein (gegen Dillmann), sondern Karjata bei Medaba (Mesainschrift Z. 10. Eusebius, Onomasticon^1 269, 10 cf. Holzinger, a. O. S. 157). Ob identisch mit Kirjat Chnsôt (22, 39 J)? Die Lage paßt.

deutet; ich stelle daher diesen Abschnitt zu 31, 14f. 23, aber **dahinter**; denn Josuas Weihe muß vor 31, 1—8 gestanden haben; v. 1a וילך משה schließt nicht an c. 30, gut aber an 31, 23 an. — Dagegen gehört 31, 9—13. 24—29. 32, 45—47 zu einer späteren deuteronomischen Schicht. Zwar sieht man in 31, 9—13 meist den Schluß von D^1; aber ich halte das für unrichtig. Denn von den parallelen Stücken 27, 2f. 5—7 ‖ 31, 9—13, die sich für dieselbe Quelle ausschließen, ist 27, 2f. 5—7 zu D^1 zu stellen (Geschichtsbetrachtung S. 150 A. 1) und nicht zu E (gegen Kuenen, Dillmann, Steuernagel, Bertholet, Driver); denn in E hat der Steinaltar bei Sichem (Jos. 24, 26f.) eine viel urwüchsigere Bedeutung. Das ursprüngliche Deuteronomium (D^1) scheint als ספר הברית Ex. 24, 7 schon am Choreb gebucht gedacht zu sein (cf. Wellhausen, a. O. S. 192f.) und später nur auf die Altarsteine geschrieben werden zu sollen. Dann muß 31, 9—13 jünger sein als 27, 2f. 5—7, also zu D^s gehören. Dazu stimmt, daß v. 9—14 nicht an v. 1—8 D^1 anschließt, ferner die Bezeichnung כהנים בני לוי, die D^1 nicht hat, endlich die überwiegend pluralische Anrede. Mit Rücksicht auf 31, 9—13 ist endlich auch v. 24—29. 32, 45—47 geschrieben; auch hier haben wir eine jüngere Schicht D^s (Plural).

Jahve aber sprach zu Mose: Siehe, es sind nun die 14
Tage da, wo du sterben sollst. Rufe Josua und stellt euch
am Versammlungszelt auf, damit ich ihm Anweisungen
gebe. Da gingen Mose und Josua hin und stellten sich
am Versammlungszelt auf. Und Jahve erschien am Zelt 15
in der Rauchsäule, und die Rauchsäule blieb vor der Tür
des Zeltes stehen.

. . . .[1]

Und er gebot Josua Sohn Nuns und sprach: Sei stark 23
und wacker; denn du sollst die Israeliten in das Land bringen,
das ich ihnen zugeschworen habe, und ich will mit dir sein.

Dann ging Mose hin und redete folgende Worte zu ganz Israel 1
und sprach zu ihnen: Ich bin heute 120 Jahre alt, kann nicht mehr 2
aus- und eingehen, und Jahve hat zu mir gesagt: Du sollst den
Jordan da nicht mehr überschreiten. Jahve, dein Gott, wird selbst 3
vor dir herziehen; **er** wird jene Völker vor dir vertreiben, daß du
sie beerbst. Josua aber soll vor dir herziehen, wie Jahve geredet
hat*[2]. So rief Mose dem Josua und sprach zu ihm vor den Augen 7
ganz Israels: Sei stark und wacker; denn du sollst ⌜dies Volk⌝

1) Hier scheinen Anweisungen an Mose (cf. 31, 2f.) weggefallen zu sein.

2) v. 4—6 ist wegen der pluralischen Anrede wohl als Einsatz in D^1 aufzufassen. v. 7 knüpft direkt an die Erwähnung Josuas v. 3 an.

in das Land ⌜bringen⌝[1], das Jahve ihnen zu schenken ihren Vätern zu-
geschworen hat; und du sollst sie es als Erbgut einnehmen lassen.
8 Und Jahve, er, der vor dir herzieht, wird mit dir sein, wird dich
nicht versäumen noch verlassen. Fürchte dich nicht und erschrick
nicht . . . .

33 J ‖ Gen. 49, 1—27. Zur Literatur cf. Graf, Der Segen Moses; Volck, Der Segen Moses; Ball in Proceedings 1896 S. 118ff. — Da der Segen Jakobs Gen. 49, 1—26 seiner jetzigen Stellung nach zu J gehört, so ist bei dem durchgehenden Parallelismus beider Quellen schon damit für Dt. 33 ein Vorurteil für E geschaffen. Das wird bestätigt durch 33, 1 איש האלהים cf. Jos. 14, 6 E^d. לפני מותו cf. Gen. 27, 7. 50, 16 E. Der Verfasser von Dt. 33 ist Ephraimit (v. 13ff. cf. v. 7); Simeon ist verschwunden (cf. Jos. 19, 9 E^d); Levi ist der Priesterstamm wie Ex. 32, 25—29 E (33, 8—11). Man darf also c. 33 zu E stellen (Dillmann, a. O. S. 416f., Cornill, Einleitung[5] S. 78), obwohl das Gedicht ursprünglich wohl selbständig gewesen ist, da sich in E die Gleichung Massa-Meriba und die Levitenweihe daselbst nicht findet. Steuernagel, a. O. S. 123, Bertholet, a. O. S. 102ff. halten v. 2—5. 26—29 für einen nachexilischen Psalm, mit dem das alte Gedicht umgeben worden sei. Aber die Möglichkeit zugestanden, so fehlen doch sichere Anhaltspunkte. Das Gedicht scheint ursprünglich in lauter dreihebigen Vierzeilern geschrieben zu sein (cf. teilweise Bertholet, a. O. S. 102); nur am Schluß steht ein Sechszeiler gleichen Metrums.

1 Und das ist der Segen, womit Mose, der Mann Gottes, die
2 Israeliten vor seinem Tode segnete. Er sprach:

Jahve kam vom Sinai[2] Und ging ihnen[3] auf von Seir.
Er strahlte auf vom Paranberge Und kam ⌜von Meribat Kadesch⌝[4].

1) l. תביא nach Sam. Vulg.

2) Den Namen Sinai kennt E zwar (Ex. 3, 4b), nennt ihn aber nicht. Unser Dichter bestimmt seine Lage nach Seir und Paran. Fraglich ist, ob wir mit diesen Namen verschiedene Punkte eines von Jahve begangenen Weges oder Punkte in der einen Sinaigegend bezeichnet haben. Die Linie Paran, Seir, Kadesch weist nordwestliche Richtung auf (cf. Gen. 14, 6f.); der Sinai wäre dann als Ausgangspunkt südlich oder südöstlich davon zu suchen. Aber da bei fortschreitender Linie Paran hinter Sinai und vor Seir stehen müßte, da wegen El Paran (Gen. 14, 6) das Gebirge Paran die südlich von Seir am Nordwestende des älanitischen Golfs liegende Bergkette sein wird (cf. Tuch in ZDMG. 1 S. 169ff. 178; Delitzsch, Der Prophet Habakuk zu Hab. 3, 3; Volck, a. O. S. 11), so bezeichnen die Ortsnamen wahrscheinlich dieselbe Gebirgsgruppe und zeigen Sinai, Seir und Paran ungefähr in derselben Gegend.

3) Bequemer wäre, לְעַמּוֹ für למו zu lesen.

4) Nach LXX Καδης ist entweder מִמְּרִבַת קָדֵשׁ (Ewald, Geschichte des

Ja, er ⌜liebt sein Volk⌝[1] ⌜Segnet⌝[2] alle seine Heiligen 3
Und sie ⌜gehen her⌝[3] in ⌜seinen⌝[2] Spuren ⌜Entnehmen sich von seinen Worten⌝[2.4]

⌜Sein⌝[5] Erbgut ist Jakobs Gemeinde Und er ward König in Jeschurun 4b. 5
Da sich sammelten die Häupter des Volks Israels Stämme insgesamt[6].

[Über Ruben sprach er:] 6

. . . .[7]
Es lebe Ruben und sterbe nicht Und es seien seine Männer ⌜ohne⌝[8] Zahl.

Volkes Israel II[3] S. 280) oder מְרִבַת קָדֵשׁ (Wellhausen, Prolegomena[2] S. 364f.) zu lesen. Da vv. 26—29 Israel in Kanaan ansässig denken, empfiehlt sich Ewalds Konjektur. — v. 3b ist jetzt unübersetzbar und wohl אֵשׁ יְקֻדַת für אֵשׁ דָּת zu lesen (Dillmann, a. O. S. 418). Aber der Satz würde ein fünftes Glied der ersten Strophe ergeben; mit v. 4 läßt er sich nicht verbinden (gegen Graf, a. O. S. 11f.), da אַף kein einfaches „und", sondern „ja wahrhaftig" ist (Volck, a. O. S. 32 gegen Graf), also einen neuen Anfang zeigt. So halte ich v. 2b für eine Glosse.

1) l. עמו nach LXX. Ob חָבַב für חֹבֵב zu lesen ist (Knobel, Dillmann), ist nicht so sicher.

2) l. בֵּרֵךְ für בידך nach Peš.; denn בידך gibt gar keinen Sinn. Weil man später das Suffix der 2. sg. m. darin sah, scheinen auch die folgenden Suffixe in ברגליך und מדברותיך nachträglich aus der dritten Person Singularis in die zweite korrigiert zu sein, da Gott im Gedicht sonst nicht angeredet ist. Die Heiligen werden die Krieger sein (Ball, Bertholet).

3) תכו ist sinnlos. Peš. madhrekhîn scheint ילכו oder [י]ת[הל]כו zu lesen, was ich annehme, obwohl adhrekh-calcavit sonst nicht belegt ist. Zu הלך לרגלי פ" cf. 1 Sam. 25, 42.

4) l. ישאו nach Aq. αἴρουσιν. Die Übersetzung ist nur ein Notbehelf, der Text kaum in Ordnung. l. מדברותיו nach A. 2; מן scheint partitiv zu sein. — Graf, a. O. S. 16 will v. 3bβ mit v. 4a verbinden und Mose zum Subjekt auch von ישא machen; man versteht dann aber den Moduswechsel nicht. v. 4a ist Glosse (Dillmann, a. O. S. 419 cf. Volck, a. O. S. 45); denn Mose als der Dichter kann sich nicht in dritter Person einem „Wir" gegenüberstellen; auch stört v. 4a die Grundform des Vierzeilers v. 4b. 5. — Bertholet, a. O. S. 103 l. v. 3b: והוא תומך גורלך ושמר בריתו אתך, sehr kühn. Besser l. Ball das letzte Glied יסעו בדרכיו.

5) l. mit Bertholet מוֹרָשָׁה (cf. Jes. 14, 23). Mit v. 4a oder v. 3bβ läßt sich der Stichos nicht verbinden, er muß dann also selbständiger Satz sein. Ein auf Jahve bezogenes Suffix liegt dann nahe anzunehmen.

6) An sich wäre denkbar, v. 5 auf Sauls oder Davids Königswahl zu beziehen (Graf). Aber v. 4b, der erste Stichos im Vierzeiler, ist dann schwer verständlich; מוֹרָשָׁה zu lesen (Graf) und die Eroberung Kanaans darin ausgedrückt zu finden, paßt schlecht zum Subjekte der Volksgemeinde. Gott als König ist auch der vordeuteronomischen Zeit bekannt (Jes. 6, 5).

7) Mit לראובן אמר könnte ein Zweizeiler ausgefallen sein.

8) Da מספר nicht Vollzahl (LXX), sondern geringe Zahl bedeutet, so

7 ⌜Und⌝[1] über Juda sprach er:

Höre, Jahve, die Stimme Judas
Und führe ihn zu seinem Volke zurück.
⌜Mit deinen Händen streite⌝[2] für ihn
Und eine Hilfe gegen seine Feinde wollest [du sein.

8 Und über Levi sprach er:

⌜Gieb Levi⌝[3] deine Tummim
Und deine Urim ⌜dem Manne⌝[4], deinem From- [men,
Den du versucht hast bei Massa,
Den du bestrittest[5] am Wasser Meribas.

9 Der von seinem Vater*[6] spricht: Nicht achtete [ich sein,
Der seine Brüder nicht anerkannte*[7],
Denn sie wahrten dein Wort
Und behüteten deinen Bund.

10 Mögen sie Jakob weisen deine Rechte
Und Israel deine Lehre,
Bringen Duftopfer in deine Nase
Und Ganzopfer auf deinen Altar.

11 Segne, Jahve, seinen Reichtum
Und lass dir gefallen seiner Hände Werk.
Schlage seine Gegner auf die Hüften
Und seine Feinde, dass sie nicht wieder [aufstehen.

---

muß man entweder mit Graf die Negation אל in v. 6b fortwirken lassen oder לא מספר lesen. Dillmann ordnet v. 6b unter v. 6a, aber ein toter Stamm ist kein kleiner Stamm mehr.

1) וזאת müßte durch הברכה ergänzt werden (Steuernagel). Aber es findet sich in den andern Formeln nicht und ist entbehrlich; man hat dann אמר zu lesen.

2) l. ידיך ריב לו nach Stade, Geschichte des Volkes Israel I S. 160, wenn auch die Konstruktion etwas hart ist.

3) LXX + δότε Λευεί, wonach תנה ללוי einzusetzen ist. Die zwei Hebungen sind metrisch notwendig.

4) Da schwerlich Mose, sondern gewiß Levi unter dem חסיד gemeint ist, lese man לְאִישׁ cf. LXX Syr. Sonst könnte man noch an לְאִישׁ חֲסִדֶךָ denken.

5) Wie in Massa und Meriba erwartet man auch in נסיתו und ותריבהו (so zu l.) parallele Begriffe. Dann kann ריב c. acc. aber nicht gut „streiten für ihn" bedeuten, was unser Gedicht v. 7 durch ריב ל ausdrückt (gegen Wellhausen, a. O. S. 79 A. 2 u. a.). Jahve versuchte und bestritt Levi, indem er ihm zumutete, seine Brüder zu töten (cf. Ex. 32, 25—29).

6) ולאמו ist eine Hebung zu viel, auch wegen des Suffixes in לא ראיתיו sekundär.

7) v. 9aγ ist sinnwidrig; denn Levi als Stamm kann zwar dem Vaterstamm und den Brüderstämmen, aber nicht seinen eigenen Gliedern entgegengesetzt werden. Metrisch zerstört der Stichos den Vierzeiler, ist also auszuscheiden. Übrigens sind die beiden Levis Priestertum behandelnden Verse (v. 9f.) jeder zu zwei Fünfern gebildet, also im Metrum der Kina. Echtheitsfragen wage ich aber nicht daran zu knüpfen.

Und über Benjamin sprach er: 12

Jahves Geliebter ist ⌜Benjamin⌝[1] — Er ruhe im Frieden vor ihm[2]
⌜Er beschirmt⌝[3] ihn allezeit — Und nahm Wohnung zwischen seinen Schultern[4].

Und über Joseph sprach er*[5]: 13

Vom Köstlichsten des Himmels ⌜droben⌝[6] — Und aus der Flut, die drunten lauert, 14
Vom Köstlichsten der Sonnenerträge — Vom Köstlichsten des Triebs der Monde

Und vom Gipfel der uralten Berge — Und dem Köstlichsten ewiger Hügel 15
Und dem Köstlichsten des Landes und seiner Fülle — Und dem Wohlgefallen des Dornbuschbewohners 16

---

1) בנימין ist als dritte Hebung im ersten Stichos zu ergänzen.

2) Das erste עליו ist schwierig und von LXX (cf. Graf, a. O. S. 39 A. 1) Sam. Peš. nicht gelesen. Aber die Hebung ist für den Stichos nötig und wäre (als עלין Houbigant u. a.) im folgenden überzählig. Man wird mit Graf, a. O. S. 38, an עמד על, התיצב על zu erinnern und an das Wohnen vor Gottes Angesicht zu denken haben. Volck, a. O. S. 86, denkt an ein auf Jahve gegründetes Wohnen, was zu künstlich ist.

3) l. יחפף, da das veränderte Subjekt nicht unausgedrückt bleiben kann.

4) Das Subjekt kann kaum ein anderes als Gott (v. 12bα) sein; dann muß es aber bei der alten Deutung auf Heiligtum bleiben (Trg. Onk., Raschi, Ewald u. a. gegen Ephraem, Volck u. a.). Daß nicht an Betel (Am. 7, 13) zu denken ist (Böklen in StKr. 1894 S. 365f.; Bertholet, a. O. S. 104), sondern an das zu Benjamin gerechnete Jerusalem, ist wegen Jos. 15, 7f. 18, 15 Ed wahrscheinlich.

5) Nach Diestel, Der Segen Jakobs S. 121 hat Graf, a. O. S. 47f. in v. 13—16aα. 16aβ einen Einschub nach Gen. 49, 25f. erblickt. Aber die Varianten sind so reichlich, daß man vielmehr an zwei selbständige Abwandlungen derselben Segensform zu denken hat. Grafs Ansicht, daß der Dichter von Dt. 33 jerusalemischer Levit war und darum Joseph kaum so überschwenglich gepriesen habe, ist falsch; ein Judäer hätte nie so über Juda geurteilt, wie v. 7 geschieht; unser Dichter ist Josephit und preist darum Joseph besonders. Auf Grund alter Segnungen scheinen auch die Sprüche v. 8—11. Gen. 49, 8—12. 22—26 ihre individuelle Ausprägung empfangen zu haben. Ein Stichos im Josephsegen ist überzählig, wahrscheinlich der erste, wo die Bezugnahme auf die Überschrift auffällt (Graf) und der auch im Verhältnis zu v. 16aβ tautologisch klingt.

6) Für מטל liegt מעל (cf. Gen. 49, 25) wegen des parallelen מתחת nahe, da מטל syntaktisch nicht ganz bequem ist. Trg. Onk. Peš. l. beide Varianten מטל und מעל.

Möge ⌜es kommen⌝[1] auf Josephs Hanpt   Und den Scheitel des Geweihten[2] seiner Brüder
17 ⌜Den erstgehornen Stier voll Pracht⌝[3],   Dessen Hörner Büffelhörner sind.

Mit ihnen[4] stösst er die Völker   Allzumal die Enden der Erde:
Es sind die Myriaden Ephraims   Und es sind die Tausende Manasses.

18 Und über Zebulon [und Issakar] sprach er:

Freue dich, Zsbulon, deines Auszugs   Und du, Issakar, deiner Zelte.
19 Völker laden sie zum Berge[5],   Dort opfern sie Opfer der Gerechtigkeit.

. . . .[6]
Denn den Überfluss der Meere saugen sie   Und die verdeokten, verborgenen Schätze des Sandes.

20 Und über Gad sprach er:

Gesegnet sei, der Gad Raum sohafft   Wie eine Löwin ruhet er.
21 Und zerreisst Arm ja auch Soheitel   Und ersah sich ein Erstlingsteil.

Denn dort ist ⌜sein Losanteil hestimmt⌝[7]   ⌜Und sammelten sioh⌝[8] die Häupter des Volks.
Er erfüllte Jahves Gerechtigkeit   Und seine Rechte an Israel.

22 Und über Dan sprach er:

Dan ist ein Löwenjunges   Das hervorspringt aus Basan.
. . . .

---

1) Da תבואתה unmöglich und תבואות als Prädikat zu v. 14a תבואות unbequem, ist Gaabs Auflösung in die Varianten תבוא und תאתה das Wahrscheinlichste. Subjekt ist das unbestimmte „es“ (Volck, a. O. S. 94).

2) נזיר heißt ‚geweiht‘ und nicht ‚gekrönt‘. Calvin: ob dignitatem, qua excellit ab omnibus segregatus.

3) Mit בכור שור muß Joseph selbst gemeint sein; denn Ephraim und Manasse sind seine Hörner. Darum kann man auch nicht an den König denken. Dann l. בכור שור והדר (Bleek, bei Volck, a. O. S. 103) oder streiche ו (Ball).

4) Das pronomen masculinum statt femininum gerade bei E, also in Ephraim, häufig (cf. Dillmann Gen. 31, 9. 32, 16. 41, 23. Ex. 1, 21).

5) Hinter הר haben Sam. (הרי) LXX (הרג?) noch einen Buchstaben gelesen, vielleicht den Rest des Locativus. Der Berg muß den zwei Stämmen gemeinsam sein, also gewiß der Tabor (Jud. 4, 6. Jos. 19, 12. 22).

6) Ein Distichon scheint ausgefallen. Auch schließt v. 19b nicht gut an v. 19a.

7) Giesebrecht in ZaW. 7 S. 292f. schlägt שָׂם חלקה mit Mose als Subjekt (מחקק) oder שם חלקה מְחֹקֵק vor. Ich ziehe die zweite Konjektur vor (so auch Bertholet).

8) Für ספון ויתא ist nach LXX συνηγμένων ἅμα ἀρχηγοῖς λαῶν zu lesen ויתאספון (Giesebrecht in ZaW. 7 S. 292; Bertholet, a. O. S. 110); LXX macht עם fälschlich zum Subjekt. ויתאספון hängt wohl noch von שם ab und bezieht sich sachlich eher auf Kriege unter Führung Gads als auf die Szene Num. 32, wo wir von keiner Volksversammlung hören. Entbehrlich (Giesebrecht) ist der Stichos wegen des Metrums nicht gut.

Und über Naphtali sprach er: 23

Naphtali ist gesättigt mit Wohlwollen — Und erfüllt mit Jahves Segen.[1]
Meer und Süd nimm in Besitz — 'Und wie deine Tage sei dein . . .'[1] 25b

Und über Ascher sprach er: 24

Gesegnet vor den Söhnen sei Ascher — Er sei beliebt vor seinen Brüdern.
Er taucht seinen Fuss in Öl, — 'Seine'[2] Riegel sind Eisen und Erz. 25a

Keiner ist wie Jeschuruns Gott — 26
Der über Himmel reitet dir zu Hilfe — Und in seiner Pracht über Wolken.

Eine Burg ist der uralte Gott — Und von unten[3] sind ewige Arme 27
Er vertrieb den Feind vor dir — Und sprach [zu dir]: Vernichte.

Und so kam Israel, zu wohnen in Sicherheit — Abgeschieden Jakobs Quell 28
Im Lande von Getreide und Most; — Ja, sein Himmel träufelt Tau.

Heil dir, Israel, wer ist wie du, — O Volk, durch Jahve zum Sieg geführt? 29
'Heil'[4] dem Schilde deiner Hilfe — Und 'Heil'[4] dem Schwerte deines Stolzes.
Mögen sich verleugnen deine Feinde vor dir, — Aber du wandle auf ihren Höhen.

J ‖ Dt. 34*. Der Bericht ist aus J, E, P und redaktionellen Elementen zusammengesetzt. Redaktionell ist v. 1b. 2. 3aα (ואת הנגב). 4 (Jahves Schwur an die drei Erzväter cf. Geschichtsbetrachtung S. 171 A. 1). 5* (von בארץ מואב an). 11f. (אותות . מופתים. יד חוקה. מורא, cf. Dillmann, a. O. S. 435; Driver, a. O. S. 425). Zu P gehört v. 1aα (ערבות מואב). 8f. (ערבות מואב). Der Rest verteilt sich auf JE. Zu J stelle ich v. 1aβ (פסגה; bei E befinden wir uns nach Num. 23, 28 cf. v. 14 am Peor nördlich vom Pisga). 3aβ (außer בקעת ירחו E ‖ הככר J). 7 (‖ 31, 2 Ed. — Für J spricht vielleicht לֵח cf. Gen. 30, 37). Zu E v. 3aβ (die Worte בקעת ירחו). 5a (bis עבד י״ cf. Ex. 14, 31. Num. 12, 7f. E). 6 (בית פעור muß am Peor Num. 23, 28 E gesucht werden). 10 (נביא cf. Gen. 20, 7 E. — פנים אל פנים von Mose cf. Ex. 33, 11. Num. 12, 8). Während nach dem Redaktor das ganze Land gezeigt wird, nach P Mose den Blick vom Nebo genießt, genießt er ihn nach J vom Pisga und stirbt dort, nach E wahrscheinlich vom Peor und stirbt bei Bet Peor. 34

. . . . [Und Gott zeigte ihm] die Talsenkung 3
von Jericho . . . . Und dort starb Mose, [Gottes] 5. 6

1) Ich ziehe v. 25b als vierten Stichos zum Naphtalispruch, der jetzt nur drei Stichen hat, während der Ascherspruch fünf hat. Da v. 23b in ירשה einen Imperativ hat, den man nicht zu ändern braucht, schließt sich v. 25b wohl an. Was דבא ist, weiß ich nicht.

2) Man wird מנעליו in dritter Person zu lesen haben.

3) Für ומתחת könnte vielleicht וּמֹתֵחַ „und breitet aus" (Jes. 40, 22) zu lesen sein. Anders Graf und anders Bertholet.

4) מגן עורך ergänze ich durch אַשְׁרֵי zum dreihebigen Stichos und lese ebenso im nächsten Stichos אַשְׁרֵי für das schwerfällige אשר.

Knecht *[1], und er begrub ihn im Tal *[2] gegenüber von Bet Peor.
10 Aber kein Mensch kennt sein Grab bis auf den heutigen Tag. Es
ist aber in Israel kein Prophet mehr aufgestanden wie Mose, den
[Gott] von Angesicht zu Angesicht kannte.

III. Die Zeit Josuas.

Zur Literatur cf. Kuenen, Einleitung I, 1; Dillmann, Num. Dt. Jos.[2] S. 439ff.; Wellhausen, Composition des Hexateuchs[3] S. 116ff.; Bennett, Joshua in SBOT.; Steuernagel, Das Buch Josua; Holzinger, Das Buch Josua; Oettli, Dt. Jos. Jud.; Hollenberg in StKr. 1874 S. 473ff.; id. Der Charakter der alexandrinischen Übersetzung des Buches Josua; Budde, Richter und Josua in ZaW. 7 S. 93ff.; Albers, Die Quellenberichte in Josua I—XII; Buhl, Geographie des alten Palästina. — Die Auffassung über die Quellen hängt zum Teil von der über das Textverhältnis zwischen MT und LXX ab. LXX hat nämlich vielfach einen kürzeren Text, der gerade Dubletten beseitigt hat. Entweder hat LXX diese Stücke noch nicht gekannt und also den ursprünglichen Text, oder LXX hat absichtlich Dubletten entfernt und den Text geglättet. Die genauere Untersuchung ergibt im ganzen das zweite Verhältnis, wie denn LXX in den prophetae priores auch sonst, z. B. 1 Sam. 17, bisweilen Textkritik treibt. Doch hat mitunter auch MT noch nachträgliche Erweiterungen erfahren. Von den Codices der LXX steht dem MT am fernsten LXX B, am nächsten LXX F (Ambrosianus ed. Ceriani, Monumenta sacra et profana III, 1864), welche Handschrift mit der lucianischen Rezension (ed. Lagarde), Librorum veteris testamenti canonicorum pars prior 1883) überaus nahe verwandt ist. — Muß nun MT. im ganzen als Grundlage für die Quellenkritik gelten, so zeigen sich auch hier die pentateuchischen Hauptquellen J, E, P wieder; dazu kommen aber viele deuteronomische Bestandteile. Die Stücke aus J berühren uns hier nur als Parallelen zu E. Die E-Quelle aber erscheint in Josua nicht im alten pentateuchischen Stil, sondern wie in einem deuteronmoischen Fluidum gebrochen. Man merkt deutlich die alte elohistische Grundlage, aber der Stil und die Ausdrücke sind sehr oft deuteronomisch.

---

1) Die Worte von בארץ מואב an sind wohl Zusatz aus P, da die Ortsangabe neben שׁם überflüssig ist und על פי י״ von P auch bei Aarons Tode (Num. 33, 38) gebraucht wird.

2) בארץ מואב om. LXX B; die Worte stören, da מול בית פעור die Lage des Tals (גי) näher bestimmt.

Wir haben also E hier in deuteronomischer Ausgabe. Davon zu scheiden sind spätere Ansätze und Einsätze ans deuteronomischer Schule, die nichts mit der alten E-Quelle zu tun haben. Möglich ist, daß wir einige Stücke aus E (in c. 3. 5. 6. 24*) rein erhalten haben; doch lasse ich lieber alle Stücke in Josua deutsch drucken zum Zeichen der wesentlich denteronomischen Schreibart.

J ‖ c. 2*. Anf einen Doppelbericht JE deuten die von LXX zum 2
Teil getilgten Dubletten, aber auch sachliche Differenzen. Zu J stelle ich in v. 3b die Worte אשר באו לביתך, falls sie nicht Glosse). 4b (כן cf. v. 21. Ex. 10, 29 J. — בא אל cf. v. 3b בא לבית J [?]). 5a (ויהי השער לסגר cf. Gen. 15, 12a J). 6 (‖ v. 4a. — טמן gegen v. 4a צפן). 8 (schließt an v. 6 an). 12bβ (‖ v. 12a E. — Das Zeichen gegenüber dem Schwur). 15abα (בעד החלון cf. Gen. 26, 8. [8, 6] J). 18bα (bis אשר הורדתנו בו; schließt an v. 15abα + 12bβ. — שני cf. Gen. 38, 28 J). 21 (וילכו ‖ v. 22 וילכו E). Für E bleibt der Rest abgesehen von einzelnen Nachträgen. Nach J sind die Männer vor Toresschluß, also bei Tage (v. 5a) zu Rahab gekommen, die sie anf dem Dach im Flachs verborgen hat. Sie lengnet zn wissen, wohin sie gegangen sind; nach Toresschluß, also in der Dnnkelheit, holt sie sie vom Dach, entläßt sie dnrch das Fenster, der rote Gnrt soll als Schonungszeichen ihres Hauses dienen. Nach E sind die Männer bei Nacht (v. 2) in die Stadt gekommen; Rahab verbirgt sie, scheint die Sncher auf eine falsche Fährte nach dem Jordan hin zn bringen, was ihr anch gelingt. Sie nimmt jenen einen Eid rücksichtlich der Verschonung ihres Hauses ab und schickt sie ins Gebirge. Nach drei Tagen kehren sie nm nnd erstatten Josua Bericht.

Josua aber, Sohn Nuns, entsandte von Schittim zwei Männer 1
als Kundschafter *[1] mit den Worten: Gehet, seht euch das Land an *[2].
So gingen sie ⌜nach Jericho⌝[3] hin und kamen zum Hause einer Buhl-
dirne, die hieß Rachab, und legten sich dort nieder. Dem Könige 2
von Jericho aber sagte man also an: Es sind heute Nacht Männer
von den Israeliten hierhergekommen, das Land auszukundschaften.
Da sandte der König von Jericho zu Rachab mit den Worten: Gib 3
die Männer heraus, die zu dir[4] gekommen sind; denn sie sind

1) חרש om. LXX Peš. Ist das Wort ursprünglich, so mag es zu J gehören, wo √חרש öfter vorkommt Gen. 24, 21. 34, 5. Ex. 14, 14. Doch ist es nicht nnverdächtig.

2) cf. Num. 13, 18. ואת יריחו schleppt nach nnd könnte Variante (aus J?) sein.

3) LXX εἰσῆλθοσαν οἱ δύο νεανίσκοι εἰς Ἰερειχώ. Vielleicht hat יריחו in MT vor "בית א" ז gestanden.

4) אשר באו לביתך om. Peš. Ob J oder Glosse?

4 gekommen, das *[1] Land auszukundschaften. Das Weib aber hatte die
beiden Männer weggebracht und ⌜sie[1] versteckt[2], und so sprach sie: . . .[3]
5b. 7 Setzt ihnen eilends nach; dann werdet ihr sie noch einholen. So
setzten ihnen die Männer nach auf dem Wege zum Jordan, auf
die Furten zu. Das Tor aber schloß man, nachdem die Verfolger
9 hinter ihnen her weggeeilt waren. Da sprach sie zu den Männern:
Ich weiß, daß Jahve euch das Land geschenkt hat und daß Schrecken
vor euch uns überfallen hat und daß alle Bewohner des Landes
10 vor euch verzagen. Wir haben nämlich vernommen, wie Jahve
das Wasser des Schilfmeers vor euch ausgetrocknet hat, als ihr aus
Ägypten auszogt, und was ihr den beiden Königen der Amoriter
jenseits des Jordans angetan habt, dem Sichon und dem Og, wie
11 ihr sie dem Banne preisgegeben habt. Das hörten wir, und unser
Herz verzagte, und keinem Menschen mehr blieb der Mut vor euch
bestehen; denn Jahve, euer Gott, er ist Gott im Himmel droben
12 und auf Erden drunten. Und nun schwöret mir doch bei Jahve,
daß wie ich euch Barmherzigkeit angetan habe, so auch ihr an meinem
13 Vaterhause Barmherzigkeit üben wollt, und daß ihr meinen Vater
und meine Mutter und meine Brüder und Schwestern und alle ihre Angehörigen
am Leben lassen und so unsere Seele vom Tode erretten wollt.
14 Da sprachen die Männer zu ihr: Wir verbürgen uns für euch mit
unserm Leben: ⌜Wenn ihr unsere Sache da nicht anzeigt[1][4], und wenn
Jahve uns ⌜die Stadt[1][5] übergibt, so wollen wir Barmherzigkeit und
16 Treue an dir üben. Da sprach sie zu ihnen: Ziehet dem Gebirge zu, daß
euch die Verfolger nicht begegnen, und verbergt euch dort drei Tage,
17 bis die Verfolger zurückkommen. Dann ziehet eures Weges. Sprachen
die Männer zu ihr: Dann sind wir deines Eides*[6] quitt, den du uns

---

1) כל om. LXX Lat. — Peš. l. ar'an. Jedenfalls ist כל überflüssig.

2) l. ותצפנם nach LXX Syr. Lat. Bloßes ותצפן (Holzinger) ist unwahrscheinlich.

3) Rahab muß sie dann auf die falsche Fährte gebracht haben; denn v. 5b eignet sich doch nur nach ursprünglicher Wegangabe und nicht nach v. 5a J. Nach J scheinen die Häscher auf Rahabs Behauptung, schlechthin nichts zu wissen (v. 5a), ratlos wegzugehen und die Verfolgung ganz aufzugeben; denn wir hören nichts davon.

4) om. LXX. Die Worte könnten nach v. 20a eingefügt sein, doch ist das nicht nötig.

5) LXX Lat. lesen העיר, was vielleicht vorzuziehen ist.

6) הזה ist hinter שבועתך kaum möglich (Dillmann). LXX liest auch

schwören ließest: Wenn wir ins Land kommen, und du versammelst 18
deinen Vater und deine Mutter und deine Geschwister und deine
ganze väterliche Familie zu dir ins Haus, dann fällt bei jedem, der 19
aus deiner Haustür ins Freie tritt, seine Blutschuld auf sein Haupt,
und wir sind rein. Doch wer bei dir im Hause ist, dessen Blut
komme auf unser Haupt, wenn ihm Gewalt geschieht. Und auch wenn 20
du unsere Sache da anzeigst, sind wir deines Eides quitt, den du uns
hast schwören lassen. Damit zogen sie fort und kamen ins Gebirge 22
und hielten sich dort drei Tage auf, bis die Verfolger umgekehrt
waren. Die Verfolger aber suchten den ganzen Weg ab, fanden aber
nichts. Dann machten die beiden Männer kehrt, kamen vom Ge- 23
birge herab, setzten über und kamen zu Josua Sohn Nuns, dem sie
alles erzählten, was ihnen begegnet war. Und sie sprachen zu Josua: 24
Jahve hat das ganze Land in unsere Hand gegeben; auch sind alle
Bewohner des Landes vor uns ganz verzagt.

J ‖ c. 4, 2—8*. In c. 3. 4 hat man, glaube ich, unter dem reichen 3
Schlinggewächs jüngerer Herkunft zwei Hauptberichte (JE) zu erkennen. Man kann 4, 2—8, woraus wieder v. 4—7 zu entfernen ist (Wellhausen, a. O. S. 119), nicht als Fortsetzung zu c. 3 nehmen; denn der in c. 3 vollzogene Übergang steht nicht nur in 4, 4—7 (Wellhausen), sondern auch in 4, 3. 8 noch bevor (v. 3 והעברתם). Also ist 4, 2f. 8 Parallele zu c. 3*. Da nun 4, 8 deutlich auf Gilgal zielt als den aufgestellten heiligen Steinkreis, in E aber Gilgal aus dem Wegwälzen (גלל) der Schmach Ägyptens erklärt wird (5, 9), so stelle ich 4, 2f. 8 zu J (cf. Holzinger, a. O. S. 9) und demnach c. 3*. 4, 18b zu E. Ob 4, 3. 8 ursprünglich die Israeliten und nicht zwölf Männer als Träger gedacht sind und 4, 1b. 2. 3aα daher redaktionell ist (Wellhausen), soll hier unentschieden bleiben. Nach J nehmen die Israeliten beim Durchzug aus der Mitte des Jordans zwölf Steine mit und stellen sie in der ersten Herberge als Steinkreis auf. Das ist die Begründung von Gilgal (4, 2—8*). Sie nächtigen kurz nach dem Übergang (4, 8). Nach E ziehen zwölf Männer (3, 12), die Lade tragend, dem Volke voran durch den Jordan, der sich vor ihnen teilt (c. 3. 4, 18b). Sie haben kurz vor dem Übergang genächtigt (3, 1). 4, 1a. 4—7. 9—14 sind späterer Herkunft, wie die Priester als Träger der Lade, der halbe Stamm Manasse und vor allem die hier im Jordan selbst errichteten Steine beweisen (Wellhausen). Wie aber J von einer Schicht wohl priesterlicher Herkunft in 4, 1—14 überzogen ist, so auch E in c. 3.

אשר השבעתנו weder hier noch v. 20. Die Form hat natürlich nur Sinn, wenn man הִשְׁבַּעְתָּנוּ punktiert.

Denn 3, 2—4. 6—8 fügen sich nicht zu v. 1 + 5 E (Wellhausen, a. O. S. 118), hängen aber miteinander zusammen. In 3, 12—17* ist aber E nicht rein erhalten, sondern wiederum mit späteren Zusätzen überfüllt. Bei E tragen zwölf Männer die Lade (3, 12), in den Zusätzen sind es Priester (3, 13aαβ ‖ v. 13aγb. v. 14b ‖ v. 14a. v. 15aβγ ‖ v. 15aα. 17). Auch in v. 9—11 scheinen Nachträge vorzuliegen. Scheidet man aus E diese Bestandteile aus, die mit dem späten Beiwerk in 4, 1—14 auf einer Stufe stehen, dann bleibt für E 3, 1. 5. 12. 13aγb. 14a. 15aαb. 16. Dazu läßt sich 4, 18b (cf. 3, 15b) als Schlußsatz stellen; jetzt ist der Satz in eine Fülle von jüngeren Elementen (4, 16—24) eingebettet.

3, 1 *[1] Und sie brachen auf von Schittim und kamen bis zum Jordan *[2].
5 Dort übernachteten sie, ehe sie übersetzten. Und Josua sprach zum
Volke: Haltet euch heilig; denn morgen wird Jahve unter euch Wunder
12 verrichten. ⌜Frühmorgens aber stand Josua auf⌝[1] [und sprach]: *[3] Nehmet
euch zwölf Männer aus den Stämmen Israels, je einen Mann auf
13 einen Stamm [die Lade zu tragen]. ⌜Sobald die Träger der Lade
bis an den Jordan gekommen sind⌝[4], wird das Wasser, das von oben
14a herabfließt, als ein Damm ⌜stehen bleiben⌝[5]. Und als das Volk aus
15 seinen Zelten aufgebrochen war, den Jordan zu überschreiten, und die
Träger der Lade bis an den Jordan gekommen waren — der Jordan
aber überschwemmt all seine Ufer die ganze Erntezeit hindurch —
16 da blieb das Wasser, das von oben herabfloß, stehen; es stand
als ein einziger Damm in sehr weiter Entfernung bei der Stadt
Adam[6], die seitlich von Sartan liegt; das zum Salzmeer abfließende

1) Die Worte וישכם יה" בבקר stören vor den folgenden Verben, wo die Israeliten Subjekt sind (Steuernagel); doch ist die Formel in nnserer Quelle bekannt (6, 12. 7, 16. 8, 10). Ich vermute, daß die Worte nrsprünglich vor v. 12 standen, der am folgenden Morgen gesprochen sein muß, und von dort wegen des Einsatzes v. 6—11 gewichen sind.

2) הוא וכל בני ישראל om. LXX A B; die Worte sind redigierender Zusatz (cf. A. 1).

3) ועתה om. LXX A B. Das Wort soll v. 12 mit v. 6—11 verbinden.

4) Ist nach v. 15aα zu ergänzen.

5) l. יעמדו cf. LXX Peš. Mit LXX auch מלמעלה und נד אחד zu streichen, sehe ich keinen Anlaß.

6) Adam ist doch wohl bei ed-Dâmije an der Mündung des Fâri'a-baches zu suchen (cf. Dillmann, a. O. S. 453; Moore, Judges[2] S. 212f.; Buhl, a. O. S. 181. 206). Sartan muß nach 1. Reg. 7, 46 westlich davon gelegen haben.

aber *[1] verlief sich; und so zog das Volk im Angesichte von Jericho
hinüber. Dann trat das Wasser des Jordan wieder in sein Bett 4, 18b
und überschwemmte wie gestern und ehegestern alle seine Ufer.

J ‖ (Ex. 4, 24—26). Die Beschneidung hängt nach J noch mit Mose 5
zusammen. In Jos. 5, 1—12 ist v. 1. 4—7. 8a redaktionell; v. 10f.
12aβ (‖ v. 12aα). 12b gehört zu P (cf. Hollenberg in StKr. 1874
S. 493f.; Wellhausen, a. O. S. 120; Dillmann, a. O. S. 457). Der Rest
gehört zu E.

Um die selbige Zeit sprach Jahve zu Josua: Mache dir steinerne 2
Messer, *[2] und beschneide die Israeliten. *[2] Da machte sich Josua 3
steinerne Messer und beschnitt die Israeliten am Hügel der Vorhäute.
Und sie blieben auf ihrem Platze im Lager bis zu ihrer Heilung. 8b
Jahve aber sprach zu Josua: Heute habe ich die Schande von 9
Ägypten von euch abgewälzt; und so nennt man den Namen jenes
Ortes Wälzort-Gilgal bis auf diesen Tag. Am folgenden Morgen 12a
aber, als sie vom Ertrage des Landes aßen, hörte das Manna auf[3].

J ‖ c. 5, 13—15. 6, 26. Für J (cf. Dillmann, a. O. S. 457. 462) spricht 6
hier 5, 13ff. נשא עיניו (S. 14 Vorhemerkung). — לנגד cf. Gen. 33, 12. Num. 22, 32 J. — שלופה Num. 22, 23. 31 J. — של נעלך cf. Ex. 3, 5 J. — 6, 26 בכור und צעיר (Gen. 19, 31ff. 29, 26). Ob auch 6, 5aα (משך בקרן היובל cf. Ex. 19, 13b) eine Variante aus J zu v. 5aβ cf. v. 20h E enthält? c. 6, 1—25 gehört als Ganzes zu E, ist aber wieder ganz wie c. 3. 4 mit einem jüngeren Nebenbericht belastet. Der Hauptunterschied zwischen E und der jüngeren Vorstellung besteht darin, daß nach E von Priestern keine Rede ist und der Umzug an sieben Tagen je einmal stattfindet, nach dem Nebenbericht die Priester die Hauptrolle spielen ganz wie c. 3. 4 und der Umzug an einem Tage siebenmal stattzufinden scheint, wodurch „die Sabbatordnung aufrecht erhalten wird“ (cf. Wellhausen, a. O. S. 122). „In die zweite Version ist dadurch Verwirrung gekommen, daß die Posaunen von vornherein geblasen und dazu dem ganzen Heere gegeben werden“ (Wellhausen, a. O.), nnd durch die Verbindung beider Versionen ist die Verwirrung noch gesteigert. Völliges Einverständnis in der Quellenscheidung ist noch nicht erzielt, die Grundlage hat Wellhausen, a. O. S. 121f. gegeben; doch meine ich, gehört die Lade mit Vorhut und Nachhut zu E, die Lade mit den Priestern als Begleitnng

1) ים הערבה noch Dt. 3, 17. 4, 49. Jos. 12, 3 in redigierten Stellen (Dillmann). Die Worte על ים הערבה nnd תמו (v. 17) sind Parallele aus dem späteren Bericht.

2) שוב und שנית sind redaktionelle Einsätze (cf. Wellhansen, Dillmann).

3) v. 12aα greift auf Ex. 16, 35a E zurück.

zum Nebenbericht; v. 9a und in v. 13b לפניהם sind nachträgliche Verkoppelungen (cf. den Text der LXX). Nachträge sind auch v. 17—19. 24b (בית יהוה). 25 (‖ v. 21—23). 27. Nach Ausscheidung des Nebenberichts und der Verklammerungen und Zusätze stelle ich zu E: v. 1. 2a. 3aα. 5aβγb. 7. 9b. 10aβγb. 11. 12a. 13bαβ. 14. 15a (ohne שבע פעמים). 16b. 20b. 21—23. 24a. — Nach J ist der Engelfürst dem Josua bei Jericho erschienen (5, 13—15. — 5, 13 ביריחו zu beanstanden (Wellhausen, a. O. S. 120; Dillmann, a. O. S. 461) ist wohl kein Grund vorhanden, da die Szene v. 15 auf das schon in J und E geweihte Gilgal nicht paßt cf. Holzinger, a. O. S. 12). Seine Anweisung fehlt; aber vielleicht hat nach J das **Engelheer** unter himmlischem Hornstoß (6, 5aα) die Katastrophe herbeigeführt (cf. Steuernagel, a. O. S. 172); die Stadt wird ewigem Banne geweiht (6, 26). Daß sich 6, 26 nicht an das Ereignis von 1. Reg. 16, 34 anlehnt (Kuenen, Einleitung I, 1 S. 228), sondern umgekehrt der Bannspruch Jos. 6, 26 älter ist als 1. Reg. 16, 34, haben z. B. Steuernagel, a. O. S. 175; Holzinger, a. O. S. 18 richtig erkannt. Nach E spielt wie in c. 3 die Lade eine Hauptrolle; von Vorhut und Nachtrab jeden Tag beim Umzug begleitet, verursacht sie am siebenten beim Posaunenstoß den Einsturz der Mauer. Die Stadt wird verbrannt.

6, 1 Jericho aber hatte zugeschlossen [und war zugeriegelt vor den
2a Israeliten][1], keiner ging aus und ein. Jahve aber sprach zu Josua:
Siehe, ich habe Jericho und seinen König *[2] in deine Hand gegeben.
3. 5 Nun sollt ihr die Stadt umziehen, alle streitbaren Männer. *[3] Wenn
ihr dann den Posaunenstoß höret, so soll alles Volk lauten Schlachtlärm erheben. Dann wird die Mauer der Stadt in sich zusammen-
7 fallen, und das Volk soll jeder geradeaus hinaufdringen. ⌈Da sprach
er[4] zum Volk: Ziehet an der Stadt vorbei und umkreist sie; die
9b Kampfgegürteten sollen vor der Lade Jahves herziehen, während der
10 Troß hinter der Lade herzieht. Ihr dürft nicht Lärm schlagen noch
eure Stimme hören lassen, noch darf eurem Munde ein Wort entfliehen bis zu dem Tage, da ich zu euch sage: Schlagt Lärm. Dann
11 sollt ihr Lärm schlagen. So ließ er die Lade Jahves die Stadt einmal rings im Kreise umziehen. Dann kamen sie ins Lager und

1) ומסגרת könnte Variante zu סגרת sein (Steuernagel); מפני בני ישראל om. LXX.

2) גבורי החיל paßt nicht als Apposition zu מלכה und wird sekundär sein (Steuernagel).

3) 3aβb om. LXX (außer הקִּף). Es könnte Tilgung durch LXX vorliegen, doch sind die Sätze entbehrlich.

4) l. ויאמר nach Qerê Peš. Vulg.

übernachteten im Lager. Und frühmorgens stand Josua auf, während 12a. 13b
die Kampfgegürteten ⌜der Lade Jahves⌝[1] voranschritten und der Troß
hinter der Lade Jahves herzog. So umzogen sie die Stadt auch am 14
zweiten Tage einmal und kehrten dann ins Lager zurück. So taten
sie sechs Tage lang. Am siebenten Tage aber machten sie sich mit An- 15a
bruch der Morgenröte auf und umzogen die Stadt nach dem bekannten
Brauch. Da sprach Josua zum Volke: Schlagt Lärm, denn Jahve 16b
hat euch die Stadt übergeben. *[2] Und als das Volk den Posaunenstoß 20b
hörte, erhob das Volk lauten Schlachtlärm. Da fiel die Mauer in
sich zusammen, und das Volk erstürmte die Stadt, jeder geradeaus
gerichtet, und so nahmen sie die Stadt ein.

Und sie weihten alles in der Stadt dem Bann, Mann und Weib, 21
jung und alt, Rind und Schaf und Esel, durch Schwertesschärfe.
Zu den beiden Männern aber, die das Land auskundschaftet hatten, 22
sprach Josua: Gehet in das Haus der Buhldirne und holt das Weib
und alle ihre Angehörigen heraus, wie ihr ihr geschworen habt. So 23
gingen die jungen Männer, die Kundschafter, hin und holten Rachab
samt ihrem Vater, ihrer Mutter, ihren Geschwistern und all ihren
Angehörigen *[3] heraus und brachten sie außerhalb des israelitischen
Lagers unter. Die Stadt aber verbrannten sie mit Feuer und alles, 24a
was darinnen war.

J ‖ c. 7*. Abgesehen von redaktionellen Stücken finden sich Dubletten, 7
die sich nur bei zwei Quellen genügend erklären (Albers, a. O. S. 100ff.; Holzinger, a. O. S. 20); cf. v. 3b ‖ 3a. v. 5aβ (עד השברים) ‖ v. 5aγ (במורד). v. 6aβ ‖ v. 6aαγb. v. 8f. (cf. כנעני) ‖ v. 7 (cf. אמרי). v. 15bβ ‖ v. 15bα. v. 19b ‖ v. 19a. v. 21bα (bis בארץ) ‖ v. 21bβ (cf. אהל. Singularsuffix תחתיה). v. 23b (לפני יהוה) ‖ 23a (אל יהושע). v. 25bγ (Steinigung) ‖ 25bβ (cf. v. 15a Verbrennung). In den Tenor von J gehört v. 3b. 5a (außer ויכום במורד cf. 10, 11 E). 6aβ (cf. 5, 14 J). 8f. (כנעני). 10 (cf. v. 6aβ. למה זה cf. Gen. 18, 13. 25, 22. Ex. 5, 22. Num. 14, 41 J [Dillmann]). 12aβγ (cf. v. 8. Die Israeliten sind selbst לחרם, anders v. 11. 12b E). 15bβ? (cf. Gen. 34, 7 J). 19b (‖ 19a E.

---

1) לפניהם soll unsern Bericht mit dem von den Priestern verbinden. LXX μετὰ ταῦτα. Nach v. 7 ist לפני ארון י״ zu lesen.

2) v. 20aα וירע העם om. LXX; die Worte sind Parallele zu v. 20b E, kommen aber im Nebenbericht vor v. 20aβ (l. nach LXX ויתקעו בשופרות הכהנים) zu früh und sind daher zu tilgen.

3) Die verschiedene Stellung von את כל משפחותיה in MT und LXX und das Fehlen des Ausdrucks in 2, 13. 18 machen ihn verdächtig (Steuernagel).

כחד cf. Gen. 47, 18 [Ex. 9, 15] J). 21a (שנער cf. Gen. 10, 10). 21bα (ארץ gegen v. 21bβ אהל E). 23h (יהוה gegen Josua und (LXX) die Ältesten E). 25a (עכר cf. Gen. 34, 30 J). 25hγ (gegen 25bβ). 26b (gehört zu 25a). Der Rest gehört außer den Zusätzen zu E. Nach J werden die Israeliten an den „Brüchen“ geschlagen, Josua wird bedeutet, daß sie dem Bann verfallen sind, weil Schändliches vorgekommen ist. Akan wird zum Geständnis genötigt, einen babylonischen Mantel und 200 Sekel Silbers (und eine Goldzunge?) entwendet zu haben; man schüttet die gefundenen Dinge vor Jahve aus. Akan wird gesteinigt, dnrch die geworfenen Steine entsteht ein (noch vorhandener) Steinhaufe im Akortale, wo Akan Betrübnis (עכר) anrichtete. Nach E unterliegt Israel am Abhang, Josua wird über einen Diebstahl in Kenntnis gesetzt. Durch Anslosung wird Akan aus Juda entdeckt; er hat (Gold nnd) Silber entwendet. So wird er znm Akortale geführt und dort verbrannt; üher seiner Leiche wird außerdem ein Steinhaufe errichtet.

2 Josua aber entsandte Leute *[1] nach Ai, das bei Bet Aven *[2]
liegt, und wies sie an: Ziehet hinauf und erkundet das Land. Da
3a zogen die Männer hinauf ⌜und kundschafteten ˋAi aus⌝[3]. Als sie
dann zu Josua zurückkehrten, sprachen sie zu ihm: Es braucht nicht
das ganze Volk hinaufzuziehen. Wenn etwa zweitausend oder dreitausend Mann hinaufmarschieren, dann können sie Ai niederwerfen.
4 So zogen aus dem Volk etwa dreitausend Mann dorthin; aber sie

1) מיריחו om. LXX. Da ein Grund zur Streichung für LXX nicht vorlag, mag das Wort sekundär sein.

2) LXX ἥ ἐστιν κατὰ Βαιθήλ. LXX scheint בית אל für בית און gelesen nnd die Variante מקדם לבית אל gestrichen zu haben. Nahe liegt, in MT an nachträgliche Korrektur für בית אל zu denken, da der Text deuteronomisch bearbeitet ist (cf. Wellhausen, a. O. S. 123). מקדם לבית אל könnte aus J stammen (Gen. 3, 24. 12, 8 J). — Die Lage von Ai ist noch umstritten. G. Hölscher teilt mir brieflich mit, daß sich alle topographischen Angaben in Jos. 8 auf die Ruinenstätte Et-Tell (cf. Jos. 8, 28) nordwestlich von Dêr Diwân, ostsüdöstlich von Beitin (Betel) vereinigen (cf. Dillmann, a. O. S. 467). Westlich von et-Tell läuft von Norden nach Süden eine niedrige Einsenkung, wo der Hinterhalt (8, 2b. 9a) liegen konnte; nur von Westen her ist et-Tell bequem zu ersteigen. Nördlich von et-Tell läuft ostsüdöstlich das Wadi Muḥaisin, in das es von der Höhe steil hinabgeht (cf. מורד 7, 5) und wo Josuas Heer, von Jericho kommend, gelagert haben wird (8, 11b), zur Jordanebene hinab (ערבה 8, 14). „Hinunter zu klettern mag dort noch angehen, aber wieder hinauf ist ziemlich mühsam.“

3) Die Worte könnten vielleicht auch Parallele aus J sein.

mußten vor den Leuten von Ai fliehen, und diese schlugen sie am Ab- 5
hang. Da verzagte dem Volke das Herz und ward zu Wasser.
Josua aber zerriß seine Kleider, ⌈er samt den Ältesten Israels, und 6
sie streuten Staub auf ihr Haupt. Und Josua sprach: Wehe, Herr *[1], 7
warum hast du dies Volk durch den Jordan hindurchgeführt? Um
uns in die Hand der Amoriter auszuliefern und zu vernichten?
Hätten wir uns doch entschlossen, jenseit des Jordans zu bleiben.
[Jahve sprach]: Israel hat gesündigt; ⌈auch haben sie meinen Bund 11
übertreten, den ich ihnen auferlegt hatte⌉[2], haben auch vom Gebannten
genommen, auch gestohlen, auch gehehlt, auch in ihre Gefäße getan;
und so können die Israeliten nicht mehr vor ihren Feinden bestehen.
Ich werde nicht ferner mit euch sein, wenn ihr das Gebannte nicht
aus eurer Mitte austilgt. Auf, laß das Volk sich heiligen und sprich: 13
Haltet euch heilig auf morgen; denn also spricht Jahve, Israels Gott:
Gebanntes ist in deiner Mitte, Israel. Du kannst vor deinen Feinden
nicht bestehen, bis ihr das Gebannte aus eurer Mitte entfernt habt.
So tretet dann am Morgen heran nach euren Stämmen; und der 14
Stamm, den Jahve auslosen wird, trete nach Sippen heran; und die
Sippe, die Jahve auslost, trete nach Familien heran; und die Familie,
die Jahve auslost, trete Mann für Mann heran. Wer dann mit 15
dem Gebannten durchs Los getroffen wird, den soll man mit Feuer
verbrennen; denn er hat Jahves Bund übertreten. Frühmorgens 16
aber stand Josua auf und ließ Israel stammweise herantreten. Da
ward der Stamm Juda ausgelost. Dann ließ er ⌈den Stamm Juda 17
sippenweise herantreten, da ward die Sippe Zerach erlost⌉[3]. Dann
ließ er die Sippe Zerach ⌈familienweise⌉[4] herantreten, da ward Zabdi
erlost. Und dessen Familie ließ er Mann für Mann herantreten, da 18
ward Akan *[5] Sohn Zabdis Sohn Zerachs *[5] durchs Los getroffen.
Und Josua sprach zu Akan: Mein Sohn, gib Jahve, dem Gotte 19a
Israels, die Ehre und mache ihm das Geständnis. Da antwortete 20

---

1) יהוה om. LXX B, gewiß mit Recht.

2) Die Beziehung auf einen Bund (so auch v. 15 b α) läßt sich mit Rücksicht auf Ex. 24, 7 (Dillmann) in unserm Texte verstehen (gegen Steuernagel, Holzinger).

3) l. nach Peš.: ויקרב את שבט יהודה למשפחותיו וַיִּלָּכֵד את מ״ ה״.

4) Peš. Vulg. לבתים richtig für לגברים.

5) בן כרמי om. LXX; es ist fälschlich aus der andersartigen Genealogie v. 1 eingedrungen und widerspricht dem Wahlmodus. Ebenso ist למטה יהודה (om. LXX) als Zusatz nach v. 1 zu streichen.

Akan dem Josua und sprach: Wahrlich, ich habe an Jahve, dem
Gotte Israels, gesündigt. So und so habe ich getan . . . .[1]
21. 22 inmitten meines Zeltes, und das Silber liegt darunter. Da sandte
Josua Boten hin, die liefen zum Zelte; da war es in seinem Zelte
23a vergraben, und das Silber lag darunter. Da nahmen sie die Sachen
aus dem Zelt und brachten sie zu Josua und ⌜den Ältesten⌝[2] Israels.
24 Josua aber nahm Akan ⌜und führte ihn hinauf in das Tal Akor⌝[3],
25. 26 und man verbrannte ⌜ihn⌝[4] mit Feuer. Dann richteten sie einen
großen Steinhaufen über ihm auf; der steht bis auf den heutigen Tag.

S J ‖ c. 8*. Aus dem Hauptberichte E läßt sich ein kürzerer ziemlich vollständig ausscheiden (gegen Steuernagel). Wellhausen, a. O. S. 123 f., unterscheidet E und einen davon abhängigen jüngeren Hauptbericht; indessen kommt man auch hier mit J und E aus, wenn man die deuteronomische Bearbeitung von E bedenkt. Zu J stelle ich v. 1aβγ (‖ v. 1b E). 2b (ohne Anschluß an v. 2a). 3a (cf. Wellbausen, a. O. S. 123). Ferner gehört zu J v. 11b (‖ v. 11a E. — גי gegen v. 9 עמ[ק] cf. Albers, a. O. S. 113). 12 (‖ v. 3b ff. E. 5000 gegen 30000). 14aβ von וישכימו bis למלחמה (‖ v. 14aαβ E. — Die Aiten gegenüber dem König von Ai). 15a (‖ v. 15b E cf. מדבר v. 15b. 20b E). 16a + 17b (‖ v. 16b + 17a E; Kittel, Geschichte der Hebräer I S. 258 A. 5. 259 A. 5). 19 (außer וירוצו כנטות ידו). 20a + 21 (עלה העשן cf. Gen. 19, 28 J). 25? (12000 Einwohner passen besser zu 5000 Mann Hinterhalt (v. 12)

---

1) Albers, a. O. S. 105, glaubt, daß auf die Formel כזאת וכזאת עשיתי keine nähere Angabe mehr gefolgt sei (2. Sam. 17, 15. 2. Reg. 5, 4. 9, 12) und das Folgende der andern Quelle gehöre. Das ist verlockend; aber die Worte v. 21 בתוך [ה]אהלי והכסף תחתיה (cf. v. 22) setzen wegen des femininen Singularsuffixes den Satz v. 21abα kaum fort und scheinen das Suffix auf einen besonderen Gegenstand in der andern Quelle zu beziehen. Gern trennte ich die Worte לשון זהב חמשים שקלים משקלו für E aus (cf. משקלו Gen. 24, 22 E) als Variante zum Mantel und den 200 Silberlingen. לשון kann Femininum sein und תחתיה (cf. v. 22 טמונה und תחתיה) vertragen. Leider ist aber לשון in v. 21 masculinisch behandelt, und der Genuswechsel wäre befremdlich.

2) LXX τοὺς πρεσβυτέρους Ἰσραήλ, was zu einer Gerichtsversammlung besser paßt (cf. v. 6).

3) Da Akan nach v. 18 Sohn Zabdis ist, scheint בן זרח Glosse zu sein. Hinter עכן בן זרח hat LXX + καὶ ἀνήγαγεν αὐτὸν εἰς φάραγγα Ἀχώρ. Das ist der echte Text, nach dem nur Akan verbrannt wird (v. 15a). In MT ist der Satz durch den weitschweifigen Zusatz v. 24aβ (von ואת הכסף an). 24b verdrängt worden, den auch LXX in etwas kürzerer Form bat.

4) l. אותו nach Entfernung des Zusatzes in v. 24.

als zu 30000). 28b (‖ v. 29). Zu E gehört v. 1aαb. 2a. 3b—9. 10 (פקד. — וזקני ישראל). 11a bis עלו (cf. v. 5a). 14aα (bis וימהרו). 14aγ (von הוא וכל עמו an). 14b. 15b (וינוסו cf. v. 6). 16b + 17a (וינתקו cf. v. 6). 18 (die Lanze ähnlich wie der Stab Moses cf. Wellhausen, a. O. S. 124). 19aα (die Worte וירוצו כנטות ידו setzen die Lanze voraus). 20b (unterbricht den Zusammenhang in J). 22f. (‖ v. 21 J). 24 (cf. 10, 20f.). 27 (cf. 2a). 28a (‖ v. 19b). 29. — v. 13. 26 sind bei LXX fehlende störende Znsätze. v. 30—35 ist sekundär (Wellhausen, a. O. S. 124). Nach J handelt es sich nur um die Männer von Ai, ein König kommt nicht vor. Josua bricht mit dem ganzen Heere auf, lagert auf der Nordseite des W. Muhaisin, nördlich von Ai, und sendet von hier aus 5000 Mann in den Hinterhalt, westlich von Ai. Am Morgen schlagen die Aiten den Josua, lassen aber die Stadt offen; nun dringt der Hinterhalt ein, erobert und äschert sie ein. Der Rauch verkündet die Katastrophe, die verwirrten Aiten werden geschlagen, im ganzen fallen 12000 Einwohner. Die Stadt wird znm Trümmerhügel (Tell) gemacht. Nach E sendet Josua am Abend vor dem Aufbruch 30000 Mann vorans in den Hinterhalt westlich der Stadt, übernachtet selbst an einer verborgenen Stelle des Tals Muhaisin, rückt am Morgen mit seiner Macht an, läßt sich vom König von Ai schlagen und lockt seine Macht von der Stadt weg. Nun schwenkt Josua die Lanze, der Hinterbalt bricht vor, die Hauptmacht macht kehrt, die Feinde geraten in die Mitte und werden aufgerieben. Nun erst wird die Stadt eingeäschert, über dem gehenkten König von Ai wird ein Riesensteinhaufe errichtet, der dem Tell bei J entspricht.

Jahve aber sprach zu Josua: Fürchte dich nicht und erschrick 1
nicht. Siehe, ich habe den König von Ai und sein Volk und seine
Stadt und sein Land in deine Hand gegeben. Und du sollst Ai und 2a
seinem Könige antun, wie du Jericho und seinem Könige angetan
hast; nur dürft ihr euch die Kriegsbeute und die Haustiere davon
plündern. Und Josua wählte 30000[1] Mann aus, streitbare Helden, 3b
und schickte sie bei Nacht fort. Er gebot ihnen aber also: Paßt auf: 4
ihr legt euch der Stadt in den Rücken als Hinterhalt. Entfernt euch
nicht sehr weit von der Stadt und haltet euch alle bereit. Und ich 5
mit dem gesamten Volke um mich, wir wollen gegen die Stadt heranrücken. Wenn sie uns dann entgegenrücken wie das erste Mal, dann
wollen wir vor ihnen fliehen. Wenn sie dann hinter uns hersetzen, 6a
bis wir sie von der Stadt weggelockt haben — denn sie werden

1) Für die unverhältnismäßig große Zahl von 30000 schlägt Kittel, a. O. I S. 257 A. 5 u. a. 3000 vor; doch greifen die denteronomisch bearbeiteten Texte auch sonst hoch in den Zahlen (cf. Num. 11, 21).

7 denken: Die fliehen vor uns wie das erste Mal * [1] — dann sollt ihr
aus dem Hinterhalt aufbrechen und die Stadt erobern [2], und Jahve,
8aγb euer Gott, wird sie in eure Hand geben * [3]. Handelt denn nach ⌜dieser⌝ [4]
9 Weisung; seht, da habt ihr meinen Befehl. Damit schickte sie Josua
weg, und sie bezogen den Hinterhalt und legten sich zwischen Betel
und Ai, westlich von Ai, fest. Josua aber übernachtete in jener Nacht
10 mitten im ⌜Tal⌝ [5]. Frühmorgens aber stand Josua auf und musterte
das Volk; dann zog er mit den Ältesten Israels dem Volke voran
11a auf Ai zu; und ebenso zog das ganze Volk * [6] um ihn heran, und so
14 näherten sie sich und kamen in die Sehweite der Stadt. Als aber der
König von Ai es bemerkte, da eilten er und sein ganzes Volk zum
⌜Abhang⌝ [7] gegenüber der Steppe; denn er wußte nicht, daß er im
15b Rücken der Stadt einen Hinterhalt liegen hatte. [Josua und die
16b Seinen aber] flohen in der Richtung nach der Wüste [8]; und sie verfolgten
17a Josua und wurden so von der Stadt weggelockt, und es blieb kein
18 Mensch in Ai * [9], der nicht den Israeliten nachgesetzt wäre. Da
sprach Jahve zu Josua: Strecke den Wurfspieß in deiner Hand aus
nach Ai zu — denn ich will es in deine Hand geben — ⌜daß der Hinter-

---

1) v. 6b ונסנו לפניהם om. LXX. Die Worte sind zu streichen.

2) LXX καὶ πορεύσεσθε εἰς τὴν πόλιν; danach Driver bei Kittel, Biblia hebraica אל העיר ונגשתם (cf. v. 11). הוריש wird sonst freilich nicht von einer Stadt gebraucht, aber der Sinn des Verbums paßt; Holzinger, a. O. S. 25 vermutet ותפשתם. v. 7b könnte Zusatz sein (Bennett, Steuernagel, Holzinger).

3) v. 8aα (bis באש) nimmt auf v. 19b J Rücksicht, gehört also nicht zu E. Nach E steckt nicht der Hinterhalt, sondern Josua (v. 28a) Ai in Brand.

4) l. כדבר הזה nach LXX κατὰ τὸ ῥῆμα τοῦτο; denn ein entsprechendes Jahvewort fehlt.

5) l. העמק (cf. v. 13) nach Ewald, Geschichte des Volkes Israel II³ S. 350 u. a. Gemeint ist das Tal W. Muḥaisin, aber an einer unterhalb und für Ai nicht sichtbar gelegenen Stelle.

6) המלחמה wird Zusatz sein (Dillmann, a. O. S. 474).

7) Da מועד wegen des Mangels einer Verabredung nicht gut einen Zeitpunkt bezeichnen kann und einen räumlichen Treffpunkt, die Wahlstatt, schwerlich bezeichnet, so empfiehlt sich, למורד (7, 5) zu lesen (Bennett, Holzinger, Kittel nach Grätz), obwohl die Präposition ל auffällt.

8) Unter מדבר ist die Gegend östlich von Betel (16, 1) nach dem Jordan hin zu verstehen (Steuernagel).

9) ובית אל ist mit LXX zu streichen.

halt eilig aus seinem Versteck aufbreche⌝[1]. Und Josua reckte den
Wurfspieß in seiner Hand aus, der Stadt entgegen. Sowie er aber 19
seine Hand ausreckte, kamen sie im Lauf heran. Nun machte das Volk, das 20b
in die Wüste geflohen war, kehrt gegen die Verfolger; jene andern 22
aber drangen aus der Stadt heraus ihnen entgegen, und so gerieten
sie den Israeliten in die Mitte, den einen von dieser, den andern von
jener Seite; und die schlugen sie, bis sie ihnen keinen Entronnenen
und Flüchtling mehr übrig gelassen hatten. Den König von Ai aber 23
griffen sie lebendig und brachten ihn vor Josua. Als aber Israel alle Be- 24b
wohner von Ai im Felde *[2] vollends getötet hatte [in der Wüste, wo sie
ihnen nachsetzten *[3] bis zu ihrer Vernichtung][4], ⌜kehrte Josua⌝[5] nach Ai
zurück und schlug es mit Schwertes Schärfe *[6]. Ai aber ließ Josua in 28a
Brand stecken. Und den König von Ai ließ er ans Holz hängen bis um 29
die Abendzeit. Als aber die Sonne unterging, gab Josua Befehl, und
man holte seinen Leichnam vom Holz herab und warf ihn ⌜in eine
Grube⌝[7]. Dann errichtete man einen großen Steinhaufen darüber[8]
bis auf diesen Tag.

J ‖ c. 9*. Gegen Budde in ZaW. 7 S. 136ff., der in c. 9 nur J in 9
Überarbeitung, und Steuernagel, der nur E in Überarbeitung findet, ist
an J und E festzuhalten, wobei J seine alte Frische bewahrt hat. Zu J gehört,
weil gegen v. 3 neu anhebend, v. 4 f. (Esel sind oft in J erwähnt cf. Gen. 42,
27. 43, 24. Num. 16, 15 J. — Zu טלוא und נקד cf. Gen. 30, 35 J
(doch auch bei E 30, 32). 6b. 7 (Hollenberg in StKr. 1874 S. 496;
Wellhausen, a. O. S. 125 u. a.). 12f. (cf. v. 4f.). 15aβ (‖ v. 15aα).
17 (‖ v. 16. — Den Vers (v. 17) zu P zu stellen, wie gewöhnlich geschieht, ist
kein Grund, die Angabe ist geschichtlich zu gut orientiert). 22bγ

1) Nach LXX zugesetzt. Auch wenn LXX die Worte aus v. 19 entlehnt hätte, muß bei E eine entsprechende Angabe ursprünglich gestanden haben; denn von einer ursprünglichen Wunderwirkung der Lanze (Wellhausen) ist nichts angedeutet.

2) במדבר ist wohl Glosse zu בשדה. LXX καὶ ἐν τῷ ὄρει ἐπὶ τῆς καταβάσεως, was nicht eben verdeutlicht.

3) ויפלו לפי חרב wird mit LXX zu entfernen sein.

4) Die eingeklammerte Stelle ist vielleicht sekundär.

5) LXX l. יהושע und Singular.

6) v. 26 om. LXX. Der Vers scheint der Lanze Josuas eine analoge Wirkung zuzuschreiben wie dem Stabe Moses (Ex. 17); das ist nachträgliche Auffassung. Auch v. 27 ist überflüssig und verdächtig, da er durch קר mit v. 26 החרים zusammenzuhängen scheint.

7) l. mit LXX εἰς τὸν βόθρον = אל הפחת und streiche mit LXX שער העיר. Das Stadttor ist schon vernichtet.

8) Über dem Könige? Man erwartet עליה wegen נבלה.

(ואתם בקרבנו יושבים cf. v. 7). 23 (cf. Gen. 3, 14ff. 4, 11. 9, 25). Zu E gehört v. 3 (cf. c. 6. 8). 6a (יהושע gegen v. 6b איש ישראל). 8—11 (cf. v. 11 צידה לדרך Gen. 42, 25. 45, 21). 14 (ציד cf. v. 11). 15aα (‖ v. 15aβ J. — cf. 10, 1). 16. 22abαβ (למה רמיתם cf. Gen. 29, 25 E. — Zu רחוקים cf. v. 16 קרובים E). 24—26 (‖ v. 23 J). Zur spätern deuteronomischen Schule gehört v. 1f., zur priesterlichen v. 15b (נשיאיה עדה). 18—21 (‖ v. 23 ‖ v. 24—26. — נשיאים. — עדה. — לון cf. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch S. 343. 345. 347). Daß die priesterlichen Stücke einem größeren Zusammenhange gehörten und nicht nur parasitische Gebilde auf JE sind, ist anzunehmen. — Nach J greifen die Chivväer (v. 7) von Gibeon, Kephira, Beerot, Kirjat Jearim (v. 17) zur List, indem sie bei den Israeliten erscheinen und ihre Befürchtung, sie möchten aus der Umgegend sein, durch dürftigen Aufzug niederschlagen. Der Bund wird geschlossen (v. 15aβ); am dritten Tage wird der Betrug entdeckt (v. 17); sie werden verflucht zu Sklaven des Tempels (v. 22bγ. 23). Nach E hören die Gibeoniten von Josuas Großtaten, kommen zu ihm nach Gilgal, unterwerfen sich und erhalten auf Grund der Behauptung entlegener Herkunft einen Vertrag (v. 3. 6a. 8—11. 14. 15aα). Nach drei Tagen wird der Betrug verraten (v. 16), Josua klagt sie an (v. 22abαβ), degradiert sie auf ihre Entschuldigung zu Holzspaltern und Wasserschöpfern für den künftigen Tempel (v. 24—26).

3 Die Bewohner von Gibeon aber hatten alles vernommen, was
6a Josua an Jericho und Ai getan hatte. Und sie gingen zu Josua ins
8 Lager nach Gilgal und sprachen zu ⌜ihm⌝[1]: Deine Knechte sind wir.
9 Sprach Josua zu ihnen: Wer seid ihr, und wo kommt ihr her? Sie
sprachen zu ihm: Deine Knechte kommen aus einem sehr fernen Lande
auf den Namen Jahves, deines Gottes hin; denn wir haben das Gerücht von ihm vernommen und alles gehört, was er an Ägypten
10 getan hat, und alles, was er den beiden Amoriterkönigen jenseits des
Jordan angetan hat, dem König Sichon von Cheschbon und dem
11 König Og von Basan in Aschtarot[2]. Da sprachen unsere Ältesten
und alle Bewohner unseres Landes zu uns: Nehmt Reisekost für den
Weg in eure Hand, ziehet ihnen entgegen und sprechet zu ihnen:
Deine Knechte sind wir; und nun schließet doch ein Bündnis mit uns[3].

1) Von den infolge der Zwischenschiebung von J entstandenen Dubletten v. 6b ויאמרו אליו und v. 8 ויאמרו אל יהושע empfiehlt sich die erste, da Josuas Name eben erst (v. 6a) genannt ist.

2) LXX ὃς κατῴκει ἐν Ἀσθαρὼθ καὶ ἐν Ἐδραεὶν verdient nicht den Vorzug (gegen Driver bei Kittel, Biblia hebraica).

3) Albers, a. O. S. 132, schlägt wegen v. 15aα vor: ועתה עשו לנו שלום. Indessen wird auch in v. 16 E ein Bündnis erwähnt.

Da nahmen die Männer von ihrer Reisekost[1], ohne Jahves Mund 14
befragt zu haben; und Josua machte Frieden mit ihnen. Drei Tage 15aα. 16
aber, nachdem sie mit ihnen das Bündnis geschlossen hatten, erfuhren
sie, daß sie ganz in ⸢ihrer⸣[2] Nähe wohnten *[3]. Da rief sie Josua 22
heran und redete sie also an: Warum habt ihr uns betrogen mit der
Aussage: Wir wohnen sehr weit von euch weg, während ihr doch
⸢einheimisch seid⸣[4]? Sie antworteten Josua und sprachen: Ja, deinen 24
Knechten wurde wahrhaftig angesagt, wie Jahve, dein Gott, seinem
Knechte Mose befohlen habe, euch das ganze Land zu übergeben und
alle Bewohner des Landes vor euch auszurotten. Da fürchteten wir
uns sehr vor euch, was unser Leben anging, und griffen zu diesem
Mittel. Und nun sind wir in deiner Hand, tue, wie es in deinen 25
Augen gut und richtig ist, an uns zu tun. Da verfuhr er mit ihnen 26
demgemäß und rettete sie aus der Hand der Israeliten, daß sie sie
nicht töteten. Und Josua machte sie am selbigen Tage zu Holzhackern 27
und Wasserschöpfern ⸢für den Ort, den Jahve erwählen würde⸣ *[5]
bis auf diesen Tag.

J ‖ Jud. 1, 4—7. Die Identität von Adonibezek (Jud. 1), der ur- 10
sprünglich als König von Jerusalem gedacht ist, und von Adonisedek (Jos. 10) scheint mir durch Budde, a. O. S. 147 ff. bewiesen. Ob E

1) צֵיד ist die in v. 11 E genannte, bei E zum Essen bestimmte; und daß die Israeliten davon nehmen, d. h. kosten, ist Freundschaftsausdruck (Knobel). Das verschimmelte Brot bei J zu befühlen, hätte gar keinen Sinn. שאל את פי י״ ist Ausdruck von E Gen. 24, 57 (gegen Budde, a. O. S. 139 A. 1, der übrigens יהוה zu Unrecht in יהושע korrigiert). Der Vers gehört also zu E.

2) Für אליו ist nach LXX אליהם zu lesen.

3) ובקרבו הם יושבים ist Ausdruck von J (v. 7. 22), an unserer Stelle aber wohl nachträgliche Auffüllung, da nach J der Betrug erst v. 17 entdeckt wird. Budde, a. O. S. 139 erinnert daran, daß die Formel bereits die Ansiedlung der Israeliten voraussetze. Doch könnte auch dann wegen der Unbekanntschaft der Israeliten mit der nächsten Umgebung nur an die erste Zeit der Ansiedlung unter Josua gedacht sein.

4) LXX ὑμεῖς δὲ ἐγχώριοί ἐστε. Das ist schwerlich Übersetzungsvariante zu τῶν κατοικούντων ἐν ἡμῖν, sondern Parallele dazu aus E, in MT weggefallen.

5) לעדה ולמזבח sind Einsätze, von denen לעדה noch in LXX fehlt, מזבח auf 8, 30—35 Bezug nimmt. Sie haben אל מקום אשר יבחר von der Stelle vor יהוה verdrängt; denn den Abschluß bildet עד היום הזה (7, 26. 8, 29).

אדני בזק (LXX) oder אדני צדק (MT) gesagt hat, fällt dabei wenig ins Gewicht; ich lasse MT unverändert. Das Verhältnis von J zu E ist hier ein Beispiel der „Ausweitung von Stammestaten zu Volkstaten“ (Budde). — Albers und Holzinger unterscheiden auch Jos. 10 J und E. Gewiß kann in v. 1—15 manches für Quellenzweiheit angeführt werden; so die zweimalige Aufführung der fünf Könige v. 3f. v. 5; die verschiedenen Ziele der Flucht Bet-Choron v. 10bα und Azeka-Makkeda v. 10bβ; die Vernichtung mit Hilfe des Hagelschlags v. 11 und des Sonnenwunders v. 12—14. Doch kommt man schwerlich zum Ziele. v. 4 hängt mit v. 5 ebenso eng wie mit v. 3 zusammen. Betont man die verschiedenen Ziele, dann gehört v. 10a (ויכם) + 10bα (בית חורון) gegenüber v. 10bβ (ועד מקדה ויכם עד עזקה) zusammen, und die Vernichtung durch Jahve bei Gibeon v. 10a (cf. v. 12—14) tritt in dieselbe Quelle neben die Vernichtung durch Jahve bei Bet-Choron (v. 11). Aber die Punkte Bet-Choron und Azeka finden sich beide v. 11 in geschlossenem Zusammenhange; man kann sie also auch in v. 10 nicht auseinanderreißen und muß die Linie Gibeon Bet-Choron Azeka-Makkeda derselben Quelle zuerkennen. Dann müssen sich aber auch die Ereignisse an diesen Stätten in derselben Quelle miteinander vertragen. Der Erzähler konzentrierte die Kämpfe gegen die südlichen Amoriter auf eine Hauptschlacht und mußte daher die ihm bekannten Episoden aus Amoriterkämpfen mit dieser zusammenstellen, weshalb er die auffallende Fluchtlinie annehmen mußte. v. 12—14 gehört hinter v. 10a (Gibeon). Die falsche Stellung könnte an späteren Einschub denken lassen, den man gewöhnlich annimmt; doch berechtigen die deuteronomischen Ausdrücke noch nicht dazu, da sie in Josua die ganze E-Quelle durchziehen. In v. 16—27 spricht alles für E in deuteronomischer Überarbeitung, nichts für J (gegen Albers und Holzinger). Dagegen ist Jos. 10, 28—43 späte deuteronomische Erweiterung (cf. Steuernagel, a. O. S. 189); unmöglich älter als v. 16—27 (gegen Budde, a. O. S. 158f.).

10, 1 Als nun Adonisedek, der König von Jerusalem, hörte, daß Josua
Ai eingenommen und dem Bann geweiht hatte *[1] und daß die Be-
2 wohner von Gibeon mit Israel Frieden gemacht hatten *[2], fürchteten
sie sich sehr. Denn Gibeon war eine große Stadt wie irgend eine
3 im Königreiche *[3]. So sandte Adonisedek, der König von Jerusalem,
zu Hoham, dem Könige von Chebron, und Piram, dem Könige von

1) v. 1aβ (כאשר bis ולמלכה) ist sekundär (Wellhausen, Dillmann u. a.).

2) ויהיו בקרבים ist als störend mit LXX zu streichen (Dillmann).

3) sc. und dennoch hatte sie Frieden gemacht. v. 2bα (om. LXX) ist wohl Zusatz; ebenso v. 2bβ; denn als Helden haben sich die Gibeoniten wirklich nicht gezeigt.

Jarmut und Japhia, dem Könige von Lakisch und Debir, dem Könige
von Eglon, mit dem Auftrag: Kommt herauf mir zu Hilfe, wir wollen 4
Gibeon niederwerfen; denn es hat mit Josua und den Israeliten
Frieden gemacht. Da versammelten sich und kamen herangezogen die 5
fünf Könige der Amoriter, der König von Jerusalem, der König von
Chebron, der König von Jarmut, der König von Lakisch und der
König von Eglon; sie und ihr ganzes Heerlager, und lagerten sich
vor Gibeon und bekriegten es. Die Gibeoniten aber sandten zu 6
Josua ins Lager nach Gilgal und ließen sagen: Versage doch deine
Hände nicht deinen Knechten; zieh eilends zu uns heran, mach uns
frei und hilf uns; denn alle Könige der Amoriter, die im Gebirge
wohnen, haben sich gegen uns zusammengetan. Da zog Josua von 7
Gilgal heran; er und alles Kriegsvolk mit ihm *[1]. Und Jahve sprach 8
zu Josua: Fürchte dich nicht vor ihnen; denn ich gebe sie in deine
Hand; kein Mann von ihnen wird vor dir standhalten. Als aber 9
Josua flugs auf sie losging — die ganze Nacht war er von Gilgal
her marschiert — da verwirrte sie Jahve gegenüber den Israeliten und 10
schlug sie in einer schweren Schlacht bei Gibeon. Damals redete 12
Josua vor Jahve *[2] und sprach vor den Augen von Israel:

Sonne, steh still in Gibeon Und Mond im Tal Ajjalon.[3]
Und die Sonne stand still Und der Mond blieb stehen, Bis das Volk sich rächte an seinen Feinden. 13

Und zwar steht das geschrieben im Buche des Gerechten[4]. Und die
Sonne blieb mitten am Himmel stehen und eilte nicht zum Niedergang
um einen vollen Tag. Jener Tag aber hatte weder vorher oder nachher 14
seinesgleichen, daß Jahve so auf eines Menschen Stimme hörte, da
Jahve für Israel stritt *[5].

Und ⌜sie verfolgten⌝[6] sie auf dem Wege zum Anstieg nach Bet 10b
Choron, und ⌜schlugen⌝ sie bis Azeka und Makkeda[7]. Als sie nun 11

---

1) וכל גבורי החיל ist Zusatz des Redaktors (Dillmann).

2) ביום — בני ישראל ist neben אז überflüssig und wohl erst eingedrungen, als v. 12—14 von seiner ursprünglichen Stelle hinter v. 10a weggerückt war.

3) Ajjalon = Jalo (Buhl, a. O. S. 198), c. 15 km westlich von Gibeon.

4) Ob E schon das Zitat aufnahm (Oettli, a. O. S. 159), mag man fragen.

5) v. 15 om. LXX. Der Vers ist zu streichen, da er den Zusammenhang sprengt.

6) l. nach LXX Peš. וירדפם und ויכום.

7) Bet Choron liegt c. 10 km nw. von Gibeon; Azeka nach 1. Sam. 17, 1 in der Nähe von Soko (wohl eš-Šuwêke c. 26 km sw. von Bet-Choron cf. Buhl, a. O. S. 194); Makkeda nach Eusebius, Onomasticon[1] S. 278 (ed.

vor Israel flohen — sie waren gerade am Abstieg von Bet-Choron —
da ließ Jahve große Steine vom Himmel her auf sie fallen bis nach
Azeka hin; und so starben mehr durch die Hagelsteine, als die Is-
16 raeliten mit dem Schwert getötet hatten. Jene fünf Könige aber
waren geflohen und hatten sich in der Höhle bei Makkeda verborgen.
17 Als man nun Josua ansagte: Die fünf Könige sind im Versteck der
18 Höhle bei Makkeda aufgefunden worden, sprach Josua: Wälzet große
Steine vor die Höhle und stellt Leute als Posten davor auf, sie zu
19 bewachen. Ihr aber haltet euch nicht auf, setzt vielmehr euern Feinden
nach, packt sie im Rücken und laßt sie nicht in ihre Städte entkommen;
20 denn Jahve, euer Gott, hat sie in eure Hand gegeben. Als dann
Josua und die Israeliten sie in einer sehr schweren Schlacht bis zur
Vernichtung aufgerieben hatten und die Flüchtlinge *[1] in die festen
21a Städte entkommen waren, da kehrte das ganze Volk *[2] zu Josua
22 nach Makkeda wohlbehalten zurück *[3]. Und Josua sprach: Öffnet die
Pforte der Höhle und führt diese fünf Könige aus der Höhle heraus
23 zu mir. Und sie taten so und führten jene fünf Könige aus der
Höhle zu ihm heraus: den König von Jerusalem, den König von
Chebron, den König von Jarmut, den König von Lakisch und den
24 König von Eglon. Und als sie diese Könige zu Josua herausführten,
rief Josua alle Mannen Israels heran und sprach zu den Führern
der Kriegsleute, die mit ihm gezogen waren: Heran, setzt euern Fuß
auf den Hals dieser Könige, und sie traten herzu und setzten ihren
25 Fuß auf ihren Hals. Und Josua sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht
und erschreckt nicht, seid mutig und stark; denn so wird Jahve allen
26 euern Feinden antun, ⌜die⌝[4] ihr bekämpft. Danach schlug sie Josua
nieder, ließ sie töten und an fünf Pfählen aufhängen. Und sie hingen
27 an den Pfählen bis zum Abend. Um die Zeit aber, da die Sonne
unterging, gab Josua Befehl, und man nahm sie von den Pfählen
ab und warf sie in die Höhle, wo sie sich verborgen hatten. Und

---

Lagarde) c. 7 Milien ö. von Eleutheropolis, also südlich von Soko. Dazu könnte die Ruine Bet Makdûm 10 km sö. von Eleutheropolis (cf. Holzinger, a. O. S. 39) gestellt werden. Bei Ekron (Warren) kann Makkeda nicht gut gelegen haben.

1) מהם ויבאו om. LXX. Die Worte sind entbehrlich.

2) אל המחנה om. LXX; überflüssig neben אל יהושע und mißverständlich neben מקדה.

3) v. 21b scheint eine nach Ex. 11, 7 gebildete Glosse zu sein.

4) l. אתם (Driver bei Kittel, Biblia hebraica u. a.).

man stellte große Steine vor der Pforte der Höhle auf bis *[1] auf diesen Tag.

11 J ‖ Jud. 4*. Budde, a. O. S. 149ff.; id., Richter S. 33ff. hat in Jud. 4 eine zu J gehörige, mit der Siserageschichte verquickte Jabingeschichte entdeckt. Sie ist aber nicht das Vorbild zu Jos. 11 (gegen Budde), sondern die Parallele aus J dazu, und Jos. 11 gehört zu E (Albers, Bennett, Steuernagel gegen Budde, Holzinger) als das genaue Pendant zu Jos. 10. In der Jabingeschichte kämpfen nur Zebulon und Naphtali; die Szene muß bei Kadesch in Naphtali spielen (v. 10. 11); sicher war von Jabin, Barak, Cheber und Jael die Rede, schwerlich von Sisera und Debora. Man darf etwa v. 6bβ (das Gotteswort von לך an). 10a. 11 (קדש). 12 (l. Jabin für Sisera?). 17 (l. Jabin für Sisera?). 19 (ohne ותכסהו) zur Jabingeschichte stellen. Während Sisera in der Kischonebene auf der Flucht an Jaels Zelt vorüberkommt, eingeladen wird, sich ermüdet unter die versteckende Decke niederlegt und im Schlaf ermordet wird (v. 18. 20. 21), flieht sein Doppelgänger (Jabin?) bei Kadesch in Naphtali in das befreundete Zelt Chebers, dessen Gattin Jael ihn auf seine Bitte tränkt, aber vermutlich beim Trinken erschlägt (v. 17. 19). Falls in der Jabingeschichte der Feind beim Trinken getötet wurde, wie im Deboraliede (Jud. 5) Sisera stirbt (Wellhausen, a. O. S. 217), so könnte dieser Zug der Grund gewesen sein, die Jabingeschichte mit der Siserageschichte zu verschmelzen; jedenfalls haftete die Tat an Jaels Namen. — Bei E handelt es sich (Jos. 11) wieder nicht um Stammestaten, sondern um Volkstaten. Doch ist E die Grundlage nur in 11, 1—9, alles andere gehört späterer deuteronomischer Schule an (Dillmann, a. O. S. 494).

Als das Jabin, der König von Chasor, vernahm, sandte er an 1
Jobab, den König von Madon, und an den König von Schimron
und den König von Akschaph[2] und die Könige, die im Norden im 2
Gebirge und in der Steppe ⌜gegenüber⌝[3] Kinnerot und in der Meer-

1) עצם erinnert an P (Holzinger, Einleitung in den Hexateuch S. 346) und ist mit LXX zu streichen.

2) Chasor lag jedenfalls südlich von Kadesch in Naphtali (1. Macc. 11, 63. 67ff.), wahrscheinlich in der Nähe des Merg el ḥadîre w. vom Chulesee (cf. Buhl, a. O. S. 235f.); Madon (LXX Μαρρων) und Schimron (LXX Συμοων = שמעון) sind unsicher; Akschaph stellt Buhl, a. O. S. 237 zu Chirbet Iksâf 28 km. sö. von Tyrus.

3) l. nach LXX ἀπέναντι נגד für נגב (cf. Driver bei Kittel, Biblia hebraica).

5 ebene und den Höhen von Dor im Westen wohnten *[1]. Alle diese
Könige vereinbarten sich, kamen heran und lagerten sich am Wasser
6 von Merom[2], um mit Israel zu kämpfen. Jahve aber sprach zu
Josua: Fürchte dich nicht vor ihnen; denn morgen um diese Zeit lege
ich sie alle erschlagen vor Israel nieder. Dann sollst du ihre Pferde
7 lähmen und ihre Streitwagen mit Feuer verbrennen. So rückte Josua
flugs mit dem gesamten Kriegsvolk gegen sie aus zum Wasser von
8 Merom, und sie überfielen sie. Jahve aber gab sie in Israels Hand,
und sie schlugen sie und verfolgten sie bis Groß-Sidon und Misrephot-
Maim und bis zur Talsenkung von Mispe im Osten[3]; und erschlugen
sie, bis sie ihnen keinen Entronnenen mehr übrig gelassen hatten.
9 Und Josua verfuhr mit ihnen, wie Jahve zu ihm gesagt hatte:
ihre Pferde lähmte er, und ihre Streitwagen verbrannte er mit Feuer.

13-19 J ‖ c. 13, 13. 15, 13*?. 14—19. 63. 16, 10. 17, 11—13. 16—18. Num. 32, 39. 41 f. Jos. 19, 47 b. Jud. 1. Während die Stücke aus J mit Hilfe von Jud. 1 leicht auszuscheiden sind, bereitet in c. 13—19 die Quellenscheidung zwischen E und P Schwierigkeiten. Nach längerer Erwägung bin ich zu der Auffassung gekommen, daß J die Stammesgebiete nach Flächen, E nach Grenzlinien, P nach Punkten, nämlich den einzelnen Ortschaften, näher bestimmt. Für J liegt das klar. Für E und P ist auszugehen von c. 18, 1—10. Hier sind sicher zwei Quellen gemischt; denn die Landmesser gehen zweimal fort (v. 8 a ‖ v. 9 a), und zweimal will Josua das Los werfen (v. 6 ‖ v. 8 b). Das Loswerfen wird teils mit ירה גורל (v. 6), teils mit השליך גורל (v. 8 b. 10) ausgedrückt. Ich stelle zu E v. 2 f. 4. 5 f. 8 a, zu P v. 1. 8 b—10. Für E (in deuteronomischer Färbung) spricht in der ersten Versgruppe v. 3. 6 יהוה אלהי א״. — v. 3 עד אנה cf. Ex. 16, 28. Num. 14, 11. — v. 4 הבו לכם cf. Gen. 29, 21. 30, 1. Dt. 1, 13. — ש״ אנשים לשבט cf. Jos. 3, 12. — Für P spricht in der zweiten v. 1 עדת בני ישראל. — אהל מועד. — כבש cf. Gen. 1, 28. Num. 32, 22. 29. — v. 8 b. 9 שלה

1) v. 3 f. ist wohl Einsatz mit der bekannten schematischen Aufzählung, sogar der Jebusiter! (Steuernagel); v. 4 greift dem folgenden Verse vor.

2) Wenn das Wasser von Merom nicht im Chulesee (Reland) zu finden ist (cf. Buhl, a. O. S. 113), so doch wahrscheinlich in der Nähe, so daß die Angabe bei Eusebius, Onomasticon[1] S. 278, 99 (ed. Lagarde) jedenfalls falsch ist.

3) Sidon und Misrephot-Maim (13, 6) scheinen das westliche Ende der Flucht, die Talsenkung von Mispe (am Hermon v. 3) das östliche zu bezeichnen. Buhl, a. O. S. 240, sucht Mispe in der Nähe des Paneums.

cf. v. 1. — Nach E befindet sich Josuas Lager wegen 14, 6 in Gilgal, nacb P in Silo. Bei E wird das Land nach Gebietsteilen aufgenommen (v. 5 והתחלקו gegen Wellhausen, a. O. S. 132), bei P nach Städten (v. 9 לערים). Nacb diesem letzten Gesicbtspunkt ist dann aber der ganze übrige Komplex in c. 13—19 auf E und P zu verteilen, d. h. E gibt die Grenzlinien der Gebiete an, P die Städte (cf. 13, 23. 28. 15, 21. 16, 9. 18, 21. 19, 8. 15f. 22b. 23. 30f. 38f. 48 P). Demnach gehört zu E c. 13, 1—12*. 14, 6—15* (‖ 15, 13—19 J). 15, 2—12. 16, 1—3. 5*. 6—8a. 17, 7—8. 9*. 10. 14f. 1b. 18, 2—6. 8a. 11*. 12—20a. 19, 1aα. 9. 10—14*. 22a*. 24*. 26b. 27*. 28b?. 29*. 32a. 33b. 34. 40b. 47a. 49f.* — Zu P gehört 13, 15—32. 14, 1—5. 15, 1. 20—62. 16, 4. 5*. 8b. 9. 17, 1a. 2—6. 9*. 18, 1. 8b—10. 11*. 20b. 21—28. 19, 1aβ. 1b—8. 10*. 13*. 15f. 17—21. 22*. 23. 24*. 25. 26a. 27—29*. 30f. 32b. 33. 35—39. 40a. 41—46. 48. 49f.* 51. — Gegen diese Aufteilung ließe sicb höchstens einwenden, daß Num. 34, 1—12 zu P gehört, wo eine allgemeine Grenzbestimmung Palästinas mit Rücksicht auf Jos. 15, 2ff. gegeben wird, daß also auch die Angabe nach Grenzlinien der Stammgebiete in Jos. 15, 2ff. usw. zu P gehören müsse. Indessen wird Num. 34, 1—12 wobl Nachbildung von Jos. 15, 2ff. usw. aus priesterlicher Schule sein, mit weiterer Berücksichtigung von Ez. 47, 15ff. 48, 1, betreffend Nord- und Ostgrenze. Die Anlehnung teils an Josua, teils an Hesekiel weist entschieden auf ein sekundäres Produkt, und die vielen Redeanfänge Num. 33, 50. 34, 1. 13. 16 weisen ohnehin auf sekundäre Anhängsel an die Grundschrift von P bin. Man kann also nicht mit Num. 34, 1—12 operieren, um die obige Quellenscheidung zu erschüttern.

Als nun Josua alt geworden und in die Jahre gekommen war[1], 13, 1
sprach Jahve zu ihm: Du bist nun alt und in die Jahre gekommen;
des Landes ist aber noch sehr viel übrig zur Einnahme *[2]. So ver- 7a
teile nun dies Land als Erbbesitz an die neun Stämme *[3]. Da 14, 6

1) Daß 13, 1 an falscher Stelle stehe und zu c. 18 gehöre (Wellhausen, a. O. S. 129 u. a.), kann ich nicbt zugeben; man sieht nicht ein, weshalb zwischen der Verlosung an Juda und Joseph und der an die andern Stämme geraume Zeit liegen soll; Josua muß als Altersgenosse Kalebs nach 14, 6ff. bereits als Greis vorgestellt werden. Eingenommen (zu ירש cf. Dillmann, a. O. S. 235) sind bis jetzt nur die auf dem Kriegspfade eroberten Gebiete, also nur ein kleiner Teil des Landes (gegen Steuernagel, a. O. S. 200).

2) v. 2—6 ist Einschub (Hollenberg in StKr. 1874 S. 500; Wellhausen S. 129; Dillmann, a. O. S. 507 u. a.), der sich gar nicht mit dem Erbland beschäftigt.

3) v. 7b ist Glosse, da E von einem halben Stamm Manasse nicht redet (cf. dazu Num. 32, 40. Jos. 17, 1b). Daß v. 7b nach v. 7a auf

traten die Judäer zu Josua in Gilgal, und Kaleb Sohn Jephunnes,
der Kenizziter, sprach zu ihm: Du kennst das Wort, das Mose, der
Mann Gottes, in meiner Sache und in deiner Sache in Kadesch-
7 Barnea geredet hat. Vierzig Jahre war ich alt, als mich Mose, der
Knecht Jahves, von Kadesch-Barnea aussandte, um das Land auszu-
kundschaften; und ich brachte ihm Bescheid entsprechend meiner Über-
8 zeugung. Meine Brüder aber, die mit mir hinaufgezogen waren,
machten das Herz des Volkes mutlos, während ich Jahve, meinem
9 Gotte, vollkommen folgte. Da schwur Mose an jenem Tage also: Das
Land, das dein Fuß betritt, soll dir und deinen Söhnen auf ewig zum
Erbteil gehören, weil du Jahve, meinem Gotte, vollkommen gefolgt
10 bist[1]. Und nun siehe, Jahve hat mich am Leben gelassen, wie er ge-
redet hat, nun 45 Jahre, seitdem Jahve dieses Wort zu Mose ge-
redet hat, als Israel durch die Wüste zog; und heute bin ich nun
11 85 Jahre alt. Noch heute bin ich stark wie damals, als mich Mose
aussandte. Wie damals, so besteht noch heute meine Kraft zum Kriege
12 und zum Aus- und Eingehen. Und nun gib mir dies Bergland, von
dem Jahve jenes Tages redete. Du hast ja an jenem Tage wohl
vernommen, daß dort Enakiter sind und große, feste Städte liegen:
vielleicht ist nun Jahve ⌜mit mir⌝[2], daß ich sie vertreibe, wie Jahve
13 geredet hat. Da segnete ihn Josua und gab Chebron als Erbbesitz
14a an Kaleb Sohn Jephunnes. Darum ist Chebron an Kaleb Sohn
Jephunnes, den Kenizziter, gefallen bis auf den heutigen Tag *[3].

15, 2 . . . . [Für Juda kam folgendes Los heraus:][4] Ihre Süd-
grenze läuft vom Ende des Salzmeers an, von der Zunge an, die sich
3 nach Süden wendet. Dann geht sie nach der Richtung südlich der

---

Westmanasse, nach v. 8 auf Ostmanasse zu beziehen ist, könnte mit dem Plus von LXX in v. 7b. 8a bei Annahme eines Homoteleutons erklärt werden; doch ist der Text von LXX in v. 8a selbst nicht klar. Mit v. 7b ist v. 8—12 als deuteronomischer Einschub zu streichen (Hollenberg, a. O. S. 500 u. a.). — Die neun Stämme sind die zwölf weniger Ruben, Gad und Levi.

1) Der Schwur fehlt Num. 13, 30, steht aber als Gottesschwur Dt. 1, 36 (Dillmann, a. O. S. 517). Die deuteronomische Bearbeitung von E im Josuabuch schmückt aus.

2) Für אוֹתִי ist natürlich אִתִּי zu lesen.

3) Da עד היום הזה im Josuabuche die Erzählungen abschließt (5, 9. 7, 26. 8, 29. 9, 26. 10, 27), so wird 14, 14b. 15 späterer Nachtrag sein.

4) Als Karte benutze ich Fischer-Guthe, Palästina.

Terrasse von Akrabbim[1], führt an Sin[2] vorbei, zieht sich in den
Süden von Kadesch-Barnea[3] hinauf, führt an Chesron[4] vorbei, zieht
sich hinauf nach Addar[4] und wendet sich nach Karka[4]. Darauf führt 4a
sie an Asmona[4] vorüber und läuft aus in den Bach von Ägypten[5].
Die Endpunkte der Grenze liegen nach dem Meere zu *[6]. Die Ostgrenze 5
aber bildet das Salzmeer bis zur Jordanmündung. Und die Grenze
auf der Nordseite läuft von der Spitze dieses Meeres, von der Jordan-
mündung aus. Dann zieht sich die Grenze nach Bet Chogla hinauf, 6
führt nördlich an Bet Araba vorbei; drauf zieht sich die Grenze hin-
auf zum Stein Bohans Sohn Rubens. Weiter steigt die Grenze *[7] 7

---

1) Nach Robinson, Palästina III, 145. 149f. (bei Dillmann, a. O. S. 209) ist an den Paß Naḳb eṣ Ṣafâ an der Nordseite des W. el Fiḳra zu denken, über den die Straße von Chebron nach Petra führt. Die Grenze scheint im Fiḳratale aufwärts zu laufen.

2) Unbekannt; nach Sin ist die umliegende Wüste v. 1 benannt (Dillmann, a. O. S. 209).

3) Die berühmte Wüstenstation der Israeliten. Nach Trumbull, Kadesh Barnea cf. Guthe in ZDPV 8 S. 182ff., denkt man jetzt allgemein an die Oase ʿAin Kadîs (so schon Rowlands, Tuch) im Gebiete der ʿAzâzimebeduinen.

4) Alle diese Ortschaften sind unbekannt.

5) Auch nach 15, 47. 1. Reg. 8, 65. 2. Reg. 24, 7. Jes. 27, 12. 2. Chr. 7, 8. Num. 34, 5 die Südgrenze Judas. Gemeint ist W. el ʿArîš, „der große, breite, tief aus dem Süden herkommende, von Süden nach Norden gerichtete, nördlich der Breite von Kadesch aber nach NW. umbiegende und in der Nähe von el ʿArîš ins Mittelmeer mündende Wadi“ (Dillmann, a. O. S. 210). Er bildet eine Scheide, auf dem linken Ufer liegt Wüste, auf der rechten Seite des Unterlaufs schon Triften und Pflanzungen, aber auch Wüste (Dillmann ib.).

6) v. 4b fällt die Anrede auf, da die Grenzbeschreibung sonst immer rein erzählend gegeben wird. Ist v. 4b aus Num. 34, 5 versprengt, wo der Satz neben 34, 6b. 9b gut passen würde? Jedenfalls ist nicht an einen andern Quellenbericht zu denken.

7) דבירה מעמק עכור Die Worte, wenn richtig, heißen: nach Debir (v. 49) vom Tal Akor (7, 24ff.) aus. Das Tal Akor muß nun nach Jos. 7, 24ff. bei Ai gesucht werden, während wir unsern Punkt 15, 7 nicht weit vom Eintritt des W. el Ḳelt in die ʿAraba suchen müssen. Man müßte dann annehmen, daß עמק עכור Gesamtname für den Talzug von et Tell südlich, dann östlich durch W. es Suwênîṭ und W. el Ḳelt sei, so daß die Grenze vom W. el Ḳelt irgendwo nach Debir abzweige. Das ist aber schwierig, und da Debir unbekannt und vielleicht fehlerhaft (LXX τέταρτον רביע) ist, mögen die 18, 17 fehlenden Worte auf sich beruhen.

hinauf, ⸢wendet sich⸣[1] nach dem Steinkreis[2] gegenüber der Stiege von
Adummim *[3], dann führt die Grenze bis zum Wasser von En Schemesch;
8 und ihr Endpunkt liegt nach En Rogel zu[4]. Darauf zieht sich die
Grenze hinauf durch das Tal Ben Hinnom, im Süden längs der Berg-
lehne der Jebusiter *[5], und weiter steigt die Grenze auf die Höhe
des Bergs, der westlich über dem Hinnomtale und nördlich in der
9 Ecke des Tales Rephaim liegt. Von der Berghöhe biegt die Grenze
nach der Quelle des Wassers von Nephtoach um und geht ⸢auf den⸣[6]
10 Berg Ephron zu. Dann biegt die Grenze um nach Baala *[5]. Von
Baala aber wendet sich die Grenze meerwärts bis zum Seirberg, führt
die Berglehne von Har Jearim nördlich entlang *[5], senkt sich dann nach
11 Bet Schemesch und führt an Timna vorbei. Dann geht die Grenze

1) צפונה befremdet, da man sw. Richtung erwartet, fehlt in LXX und ist wohl Dittographie zu פנה, so daß וּפָנָה zu lesen ist.

2) 18, 17 גלילות; Peš. 15, 7. 18, 17 ܓܠܝܠܐ. Vielleicht ist גלילה die ursprüngliche Form.

3) אשר מנגב לנחל om. 18, 17. Die Worte scheinen die Adummimstiege näher zu bestimmen. Ist diese in Talʿat ed Damm zu suchen (s. Dillmann), dann ist unter נחל wohl der W. el Ḳelt zu verstehen.

4) בית חגלה ist Ḳesr Ḥagla, c. 4 km westlich der Mündung des W. el Ḳelt an einem Wadi. Der Höhenzug von ב" חגלה (18, 19) ist wohl die von da südlich parallel zum Jordan laufende Dünenkette (Gadow in ZDMG. 2 S. 59). בית ערבה muß wohl an der Eintrittsstelle des W. el Ḳelt in die ʿAraba zu suchen sein; der Höhenzug von בית ערבה (18, 18) ist wohl die nordsüdliche Höhenkette, die das judäische Bergland gegen die Ebene begrenzt. Der Bohanstein muß etwas höher als Bet Araba gelegen haben; noch höher der Steinkreis gegenüber מעלה אדמים (s. Anm. 2). עין שמש ist doch wohl nicht der Apostelbrunnen, 20 Minuten nö. von Betanien an der neuen Straße von Jerusalem nach Jericho (s. Dillmann, a. O. S. 521), sondern ʿAin er-Rawâbe in einem Seitentale des vom Ölberg kommenden W. er-Rawâbe an der alten Straße von Jerusalem nach Jericho (Kasteren in ZDPV. 13 S. 116. Buhl, a. O. S. 98). עין רגל (18, 16. 2. Sam. 17, 17. 1. Reg. 1, 9) ist der Hiobsbrunnen südlich von Jerusalem, wo Kidrontal und Hinnomtal zusammentreffen (s. Dillmann, a. O. S. 521). — Die Grenzlinie wird also scheinbar anfangs durch einen Wadi, vom Eintritt ins Gebirge an durch die alte Straße von Jericho nach Jerusalem bestimmt; sie hält sich an das natürlich Gegebene.

5) Diese Erklärungen היא ירושלם u. s. w. sind wohl sämtlich spätere Zusätze.

6) LXX om. עָרֵי. Die Erwähnung mehrerer Städte ist undeutlich und beruht gewiß auf einem Textfehler.

nördlich auf die Berglehne von Ekron zu, dann biegt die Grenze um
nach Schikkeron, führt über den Berg der Baala und geht auf Jab-
neel aus: die Endpunkte der Grenze liegen nach dem Meere zu[1]. Die 12
Westgrenze aber bildet das große Meer[2] und seine Grenzlinie *[3].
Für die Josephiten aber kam folgendes Los heraus: 16, 1
[Die Grenze läuft aus] vom Jordan bei Jericho, östlich[4] von den

1) Das Hinnomtal begrenzt Jerusalem im Westen und liegt höher als das Kidrontal. עמק רפאים nach Jos. ant. 7, 12, 4 zwischen Jerusalem und Betlehem, ist die fruchtbare Ebene sw. von Jerusalem, alter Kampfplatz (2. Sam. 5, 18. 22. 23, 13. Jes. 17, 5), im Norden durch einen Bergrücken begrenzt, der 15, 8b beschrieben ist. נפתוח ist gewiß Lifta, 1 Stunde nw. von Jerusalem, mit starker Quelle, an der Straße von Jerusalem nach Jafa. הר עפרון wohl der Bergrücken nw. von Lifta, an dem die Jafastraße südlich entlang geht. קרית יערים = בעלה ist doch wohl das heutige Ḳarjet el ʿIneb (cf. Onomasticon[1] S. 234, 94. 103, 25; dagegen Müller, Asien und Europa S. 174 A. 4). הר שעיר muß das Plateau sw. von Ḳarjet el ʿIneb sein, auf dem Sarîs liegt; הר יערים ist, wenn durch כסלון = Kesla näher zu bestimmen, der südlich vom Seirgebirge gelegene, durch das W. el Ḥamâr davon geschiedene Gebirgszug. בית שמש ist das heutige ʿAin Šems, 2—3 Stunden sw. von Kesla. תמנה ist Tibne, wsw. von ʿAin Šems. כתף עקרון ist wohl die nö. von ʿAḳîr gelegene, die Ebene begrenzende Hügelreihe; שכרון unbekannt; הר הבעלה wird ein der Göttin von Ekrôn (בעלה) geweihter Berg bei ʿAḳîr sein. יבנאל ist Jamnia, heute Jebna am W. Ḳatra (cf. Dillmann, a. O. S. 521 f.). — Die Grenzlinie vom Hiobsbrunnen an steigt also im Hinnomtale aufwärts, läuft dann bis Ḳarjet el ʿIneb auf der Straße nach Jafa, zieht sich dann sw. über den Berg ins W. el Ḥamâr und durch das W. el Matluk ins W. eṣ Ṣarâr bis Ain Šems und von da über Tibne wahrscheinlich durch das W. el Menâḥ in das Hügelvorland, an dem sie nun in nördlicher Richtung bis in die Umgegend von ʿAḳîr entlang läuft, um dann westlich umzubiegen und von Jebna an mit dem Nahr Rûbîn zusammenzufallen.

2) Für הימה ist הַיָּם zu lesen (cf. Driver bei Kittel, Biblia hebraica).

3) וגבול ist bekanntlich ein Rätsel; es kommt nur hinter Meer- und Flußnamen vor. Die von Gesenius, Thesaurus 394 f., begründete Übersetzung „als Grenze“ ist doch sehr zweifelhaft. König, Lehrgebäude III S. 283 N. 1 zieht den Artikel zu beiden Begriffen „das Meer und das zugehörige Gebiet“. Will man nicht ändern (יִגְבֹּל? cf. 18, 20), was bedenklich ist, so wird man sich dabei begnügen müssen, doch wird גבול die Uferlinie sein. — v. 12b könnte für E gegen v. 20 P in Anspruch genommen werden, ist aber wohl Zusatz, da גבול hier Gebiet heißt und ähnliche Unterschriften bei den folgenden Stammesgebieten fehlen. למשפחתם erinnert an die Art von P.

4) LXX om. לְמֵי יְרִיחוֹ. Dann versteht man aber מִזרחה nicht (LXX

Wassern Jerichos. ⌜Dann geht sie⌝ *[1] von Jericho ins Gebirge nach
2 Betel hinauf. Von Betel geht sie weiter *[2], führt in das Gebiet der
3 Arkiter nach Atarot und senkt sich meerwärts ins Gebiet der Japh-
letiter bis ans Gebiet des unteren Bet-Choron und bis Gezer. Und
17, 10h ihre Endpunkte liegen nach dem Meere zu[3]. ⌜Im Norden aber
16, 5a. 6 stoßen sie auf Ascher und im Osten auf Issakar⌝[3]. Und zwar war die

---

ἀπ' ἀνατολῶν). Entweder wird man neben למי יריחו auch מורחה streichen oder alle drei Worte stehen lassen.

1) המדבר hat LXX B hinter בהר; für עֹלֶה hat LXX וְעָלָה. — Man hat וְעָלָה zu lesen und המדבר als Glosse zu entfernen.

2) לוזה hat LXX B in v. 1 hinter ביתאל. לוזה wird Glosse sein, da Luz und Betel identisch sind.

3) Wellhausen, a. O. S. 130f.; Kuenen in Th. T. 11 S. 484ff.; Dillmann, a. O. S. 538; Holzinger, a. O. S. 65; Bennett (cf. Sack in Revue des Études Juives XXI S. 61ff.) verteilen 16, 1—3 und 16, 4—8 auf JE und P, also verschiedene Quellen. Dagegen ist mit Steuernagel, a. O. S. 215 an Quelleneinheit für 16, 1—8* festzuhalten. Denn die Ausdrucksweise in 16, 1—3 und 16, 4—8* ist dieselbe; daß v. 1—3 Gaue statt der Städte als Grenzpunkte angegeben werden, kann nicht dagegen sprechen. In 16, 1—3 und 17, 10h, das ich deshalb gleich an 16, 1—3 anrücke, werden Südgrenze, Nord- und Ostgrenze Josephs ganz allgemein umrissen; die weitere Angabe der Grenze wird durch 18, 12ff. (Benjamin), 19, 40h. 47a (Dan), [19, 22* (Issachar)] und 19, 24ff.* (Ascher) gebracht. 16, 4—8*. 17, 7—10a* wird lediglich die Grenzlinie zwischen Ephraim und Manasse, also innerhalb Josephs, gegeben. Allerdings scheint 16, 5b. 6aα dagegen zu sprechen, wo sich noch einmal etwas wie eine Südgrenze Ephraims findet. Indessen kann ich v. 5h. 6aα nur für sekundär halten; ebenso wie v. 4 aus der Schule von P stammend (cf. Steuernagel, a. O. S. 215). v. 5a E hat die Reihenfolge Ephraim-Manasse (cf. Gen. 48, 20 E), v. 4 P Manasse-Ephraim. v. 5bα ist Dublette zu v. 5a, also zu P gehörig. Die Linie v. 5hβγ Atarot-Addar bis Ober-Betchoron ist sehr unklar. Da v. 3. 18, 13 das untere und nicht das obere Bet-Choron zur Grenzbestimmung dient, sieht man nicht ein, welchen Zweck die Linie Atarot-Addar bis Ober-Betchoron haben soll, selbst wenn Atarot-Addar identisch mit Atarot (v. 2) wäre, was wegen 18, 13 E zweifelhaft ist. Ich nehme für die Entstehung von 16, 5bβγ ein Mißverständnis von 16, 1—3 an. c. 16, 6aα soll die Linie Atarot-Addar—Ober-Betchoron fortsetzen und ist neben v. 3b für E überflüssig. — Das arkitische Atarot wird in ʿAṭare an der Straße von Jerusalem nach el Bîre zu suchen sein, von wo ein Weg nach Râmallâ führt (Buhl, a. O. S. 172 sucht hier Atarot-Addar). בית חורן תחתון ist Bet ʿUr et Taḥtâ, c. 19 km nw. von Jerusalem. גזר ist Tell Gezer, c. 15 km wsw. von Bet ʿUr.

Grenze der Ephraimiten *[1]: Mikmetat im Norden[2]. Dann wendet 6
sich die Grenze ostwärts nach Taanat Schilo und läuft östlich daran
vorbei nach Janoach. Von Janoach senkt sie sich nach Atarot und 7
Naara, berührt Jericho und läuft auf den Jordan zu aus[3]. ⌜West-
wärts aber geht die Grenze südlich zu den Bewohnern von En
Tappuach⌝[4]. Von Tappuach geht die Grenze westwärts nach dem 8a
Bache Kana; und ihre Endpunkte liegen nach dem Meere zu *[5].

Die Grenze Manasses aber lief von ⌜dem Punkte, wo⌝[6] Mikmetat 17, 7
lag, gegenüber von Sichem, und die Grenze geht südwärts[7] zu den
Bewohnern von En Tappuach — Manasse hatte die Landschaft 8
Tappuach, Tappuach selbst aber nach der Grenze von Manasse zu ge-
hört den Ephraimiten —, dann senkt sich die Grenze nach dem Bache 9

---

1) למשפחתם scheint ein Einsatz aus der Schule von P, der גבול im Sinne von Gebiet faßt.

2) Mikmetat muß als mittlerer Punkt der Nordgrenze Ephraims gelten (cf. 17, 7), von wo aus zuerst die Ostlinie (v. 6. 7), dann die Westlinie (v. 8) gezogen wird. Der Ort ist nnbekannt, lag aber nahe bei Sichem (17, 7) und natürlich südlich davon; denn Sichem gehört zu Manasse (gegen Map of Western Palestine ed. Palestine Exploration Fonnd).

3) תאנת שלה ist Ta'nâ, c. 12 km sö. von Sichem. ינוח wohl Chirbet Jânûn, c. 4 km s. von Ta'nâ. עטרות, verschieden von dem 16, 2 nnd dem 18, 13 genannten, ist unbekannt; der Name dentet auf einen hochgelegenen Punkt, etwa am Ausgang des W. el Ifgim. נערה (1. Chr. 7, 28 נַעֲרָן; Jos. ant. 17, 13, 1 Νεαρά; Eusebius Onomasticon[1] S. 283 cf. S. 143 (ed. Lagarde) Νοοράθ 5 Milien von Jericho) ist wohl el 'Auge, c. 10 km n. von Jericho. — Die Grenzlinie hält sich auch hier scheinbar an gegebene Straßen und Wadis, die maßgebende Linie ist die Straße Sichem-Jericho, von der aber über Janûn abgebogen wird.

4) Nach 17, 7 mnß ein Satz wie dieser vor 16, 8 ergänzt werden, um die Linie Mikmetat-Tappnach zu beschreiben.

5) תפוח (17, 7 f.) ist unbekannt. Map of Western Palestine denkt an Tafsah, 10 km sw. von Sichem (cf. Oettli, a. O. S. 180), was doch vielleicht richtig ist. Der Kanabach ist gewiß der W. Kâna, der als Nahr el 'Ange ins Meer geht. — Die Grenzlinie ist also wesentlich durch die Bachlinie bestimmt. — v. 8b. 9 gehört zu P und handelt von Stadtgebieten.

6) אָשֵׁר als Ortsname neben Mikmetat gibt keinen Sinn; ich lese אֲשֶׁר als Ortsbezeichnung. LXX B om. מאשר.

7) LXX 'Ιαμεὶν (cf. Dillmann, a. O. S. 543). Aber ein Eigenname ist asyndetisch neben 7bβ sehr unwahrscheinlich.

10 Kana *[1]; und ihre Endpunkte liegen nach dem Meere zu. Der
Süden gehört Ephraim und der Norden gehört Manasse *[2].
14 Die Josephiten aber redeten also mit Josua[3]: Warum hast du
mir als Erbteil nur ein Los und eine Schnur gegeben, obwohl ich
ein großes Volk bin, ⌜da⌝[4] mich Jahve bis hierher gesegnet hat?
15 Sprach Josua zu ihnen: Wenn du ein großes Volk bist, so ziehe
hinauf ins Waldland[5] und rode dir dort *[6], da dir das Gebirge
1b Ephraim zu enge wird. ⌜Das Los⌝[7] aber fiel Makir zu, dem Erst-
geborenen Manasses, dem Vater Gileads, denn er war ein Kriegs-
mann. Und so fiel ihm Gilead und Basan zu.

---

1) Die Worte von נגבה לנחל bis מצפון לנחל sind zu streichen (Steuernagel, a. O. S. 218). Denn nach 16, 8a bildet eben der Bach selbst die Grenze und wird also nicht durchschnitten. Der Passus handelt wieder wie P 16, 9 von Stadtgebieten und steht in irgend welcher ursächlichen Beziehung zu 16, 9.

2) v. 10aα paßt gut zu E; Süd und Nord bestimmt sich nach dem Kanabach. Aber v. 10bβ hängt das Suffix in גבולו in der Luft; der Satz ist überflüssig und wohl Zusatz (Holzinger, a. O. S. 70). v. 10b gehört hinter 16, 1—3.

3) J ‖ v. 16—18. — 17, 14f. ist umstritten. Dillmann, a. O. S. 546 nimmt Quellenmischung an; Budde, Richter und Samuelis S. 35; Holzinger, a. O. S. 71; Steuernagel, a. O. S. 219f. Quelleneinheit mit starken Retouchen. Die Dublette v. 14f. ‖ v. 16—18 liegt aber doch so deutlich zutage, daß es ganz unnötig ist, den Text in eine einzige Quelle einzurenken. Sowohl J (Jud. 1, 22ff.) als E (Jos. 16, 1) kennt Joseph als Einheit. Richtig aber hat Budde gesehen, daß das hinzukommende Gebiet ursprünglich nicht im Westen, sondern im Osten des Jordan gemeint ist, was erst hinterher verdunkelt wurde. Ursprünglich schließt bei J Num. 32, 39. 41f. an Jos. 17, 16ff. an, bei E entsteht eine genaue Parallele, wenn Jos. 17, 1b an 17, 14f. angeschlossen wird. Nachdem das Gebiet Josephs beschrieben (16, 1—3. 17, 10b) und in das Ephraims und Manasses zerlegt ist (16, 5a. 6 [von המכמתת an] — 8a. 17, 7—10aα*), wird nun mit Manasses Erstgebornem fortgefahren (17, 1b). Daß er ein Kriegsmann war, befähigte ihn eben, das Ostland selbst zu erobern. Die Variante Num. 32, 40 E ist vorgreifend.

4) l. entweder על oder streiche עד (Driver bei Kittel, Biblia hebraica).

5) Das ist das ostjordanische Waldland (Budde).

6) בארץ הפרזי והרפאים om. LXX B A. Die Worte sind Glosse, die wahrscheinlich an Kanaan statt das Ostjordanland denkt.

7) Das Subjekt von 17, 1b steckt wohl in הגורל (v. 1a. cf. v. 14b).

Es blieben aber unter den Israeliten noch sieben Stämme übrig, 18, 2
die ihren Erbbesitz noch nicht in Besitz genommen hatten. Da sprach 3
Josua zu den Israeliten: Wie lange stellt ihr euch so träge an, zu
kommen und das Land in Besitz zu nehmen, das euch Jahve, der
Gott eurer Väter, übergeben hat? Gebt für euch je drei Männer 4
auf den Stamm her, daß ich sie entsende und sie sich aufmachen und
im Lande hin- und herziehen und es nach Maßgabe ihres Erbbesitzes[1]
schriftlich aufnehmen und dann zu mir kommen. Und zwar sollen sie 5
es in sieben Teile teilen, wobei Juda in seinem Gebiet im Süden und
das Haus Joseph in seinem Gebiet im Norden verbleiben sollen. Ihr 6
Betroffenen aber sollt das Land in sieben Teilen schriftlich aufnehmen
und es dann hierher vor mich bringen; dann will ich euch hier vor
Jahve, unserm Gott, das Los werfen *[2]. Und die Männer machten 8a
sich auf und zogen fort . . . .[3]

⌜Das erste Los kam für Benjamin heraus⌝[4]; und zwar lag das 11
Gebiet ihres Losanteils zwischen den Judäern und den Josephiten[5].
Ihre Grenze auf der Nordseite aber lief vom Jordan aus; dann 12
zieht sich die Grenze nach der Berglehne von Jericho nordwärts[6],
steigt westwärts ins Gebirge hinauf, und ihre Endpunkte liegen nach
der Wüste von Bet-Aven[7] zu. Von dort führt die Grenze nach Luz 13

1) sc. um ihren Erbbesitz danach bestimmen zu können (Steuernagel).

2) v. 7 ist später Zusatz (Dillmann, a. O. S. 549; Holzinger, a. O. S. 73; Steuernagel, a. O. S. 222).

3) Ihre Rückkunft zu Josua ist nach P (v. 9) berichtet, daher in E weggefallen.

4) Zu P gehört deutlich das Schema: Heraufkam (ויעל) das Los des Stammes (מטה) Ruben (oder der Söhne Rubens) nach seinen Geschlechtern (13, 15. 24. 29b. 15, 1a. 18, 11a. 19, 1aβ. 10a*. 17b. 24aβ. 32b. 40a), ohne Zählung der sieben letzten Lose. Demnach darf zu E gestellt oder entsprechend ergänzt werden das parallele Schema: Herauskam (ויצא) das erste (zweite, dritte) Los für Ruben (19, 1aα. 17a. 24aα. 32a. 40b); also ohne מטה und בני ר" und למשפחתם, aber mit Zählung der sieben letzten Lose. Bisweilen sind die Schemata gemischt, dann habe ich nach diesem Prinzip für E ausgeschieden oder ergänzt; so z. B. 18, 11.

5) Die Südgrenze Benjamins ist also zugleich Nordgrenze Judas, die Nordgrenze Benjamins, die 18, 11ff. beschrieben wird, ist Südgrenze Ephraims.

6) כתף ירחו ist wohl der nw. von Jericho gelegene Höhenzug.

7) Da בית און nach v. 13 von Lûz zu unterscheiden ist, Lûz aber Betel ist, so scheint Bet Aven neben Betel doch wirklich existiert zu haben

südlich der Berglehne von Luz *[1]; dann senkt sich die Grenze nach
Atarot-Addar hinab an dem Berge[2], der südlich vom unteren Bet-
14 Choron liegt. Dann biegt die Grenze um und wendet sich westwärts,
südlich des Berges, der Bet-Choron im Süden überragt; und ihre
Endpunkte liegen nach Kirjat-ʿBaala˥ zu *[3], der judäischen Stadt. Das
15 ist die Westseite[4]. Die Südseite aber läuft aus von der Ecke von

---

(Dillmann, a. O. S. 468). Stenernagel, a. O. S. 223 streicht v. 12bγ und entfernt das fragliche בית און; doch wenn auch תוצאותיו hier befremdet, so weist doch v. 13 משם auf einen bestimmteren Punkt als das Gebirge (12bβ) allgemein.

1) היא ביתאל ist Glosse (cf. S. 152 A. 5). Dann stört auch אל כתף לוזה נגבה nicht mehr, das Steuernagel, a. O. S. 223, streicht. Denn Betel lag nach E wirklich in Ephraim, die benjaminitische Grenze lief also südlich davon. Daß P Betel zu Benjamin rechnet (v. 22), ist natürlich für E nicht maßgebend.

2) Nach MT ist Atarot-Addar Zielpunkt der aus der Gegend von Betel herabführenden Grenze. Dann ist על ההר nähere Bestimmung zur Lage von Atarot-Addar, das auch seinem Namen nach (עטרות) hoch gelegen war. In diesem Falle lag der Ort sehr nahe bei Unter-Betchoron, ist also nicht identisch mit dem 16, 2 genannten arkitischen עטרות, das weiter entfernt liegen muß. Dagegen nach LXX (B Μααταρωθορέχ A πόά Ἀταρὼθ Ἀδδαρ), wo מֵעֲטָרוֹת א״ gelesen ist, ist Atarot Addar Ausgangspunkt der aus der Gegend von Betel herabführenden Grenze. Dann kann עַל ההר Zielpnnkt sein, sie führt hinab anf den Berg. In diesem Falle kann עֲטָרוֹת א״ mit dem 16, 2 genannten arkitischen עֲטָרוֹת identisch sein. LXX B 16, 5 Ἀσταρὼθ καὶ Ἐρόκ 18, 13 Μααταρωθορέχ könnte ארך für אדר gelesen und also 16, 13 das arkitische gemeint haben. Die Wahl zwischen MT und LXX ist nicht leicht; doch ist im Texte nach MT übersetzt. Betel liegt 881 m hoch, das untere Bet-Choron 399 m.

3) היא קרית יערים wird wieder Glosse sein.

4) Die Grenzlinie scheint Jericho zu Benjamin zu rechnen, denn Ephraims Südgrenze stößt nur anf Jericho (16, 7b), und am Ostrand des judäischen Gebirges (כתף יריחו) etwa bis ʿAin Dûk zu laufen, um dann westlich durch W. es Rummâmane ins Gebirge bis in die Gegend von Betel anzusteigen. Dann führt sie südlich an Betel vorüber und vielleicht über ʿAtare (S. 154 A. 3), Râmallâ nnd ʿAin ʿArîk nach Bêt ʿUr et Taḥtâ, da sie das obere Bêt ʿUr gar nicht zu berühren scheint. Endlich mag sie den spitzen Winkel zwischen W. es Selmân und W. el Hôt bilden nnd bei Ḳarjet el ʿIneb mit der jndäischen und ephraimäischen zusammentreffen. Merkwürdig ist, daß Juda, Benjamin, Ephraim, Manasse sämtlich der Jordanmündung zugestrebt haben.

Kirjat-⌜Baala⌝[1]; die Grenze geht aus *[2] zur Quelle des Wassers von
Nephtoach. Dann senkt sich die Grenze nach der Ecke des Berges, 16
der gegenüber dem Hinnomtale liegt und nördlich am ⌜Ende⌝[3] des
Tales Rephaim gelegen ist, senkt sich weiter hinab zum Hinnomtale
längs der Berglehne der Jebusiter im Süden davon und senkt sich bis
zur Rogelquelle abwärts. Dann biegt sie nordwärts und geht nach 17
En Schemesch, geht weiter nach den Steinkreisen[4] gegenüber der
Stiege von Adummim und senkt sich zum Stein Bohans Sohn
Rubens abwärts. Dann führt sie nach der Berglehne gegenüber 18
⌜Bet⌝ Araba[5], nördlich davon, und senkt sich zur Araba hinab. Nun 19
führt die Grenze nördlich an der Berglehne von Bet Chogla vorüber. ⌜Die Endpunkte der Grenze⌝[6] aber liegen nach der Nordspitze
des Salzmeers zu, nach dem Südende des Jordan. Das ist die Südgrenze. Der Jordan aber bildet die Grenze *[7] auf der Ostseite 20a
Das zweite Los kam für Simeon heraus ..... Der Erbbesitz 19,1.9
der Simeoniten aber gehörte zur Meßschnur der Judäer; denn der Anteil der Judäer war zu groß für sie, und so erbten die Simeoniten
in ihrer Mitte[8].
Das dritte Los ⌜kam für Zebulon heraus⌝[9] .... Dann[10] 10. 11

---

1) v. 15a ist mit LXX קרית בעל zu lesen. Wegen 15, 9f. 1. Chr. 13, 6 (2. Sam. 6, 2 l. בעלת י״) ist בעל wohl als Baala zu lesen, also an eine Göttin zu denken.

2) ימה ויצא (LXX B εἰς Γασειν A εἰς Γαιν) ist verderbt; denn ימה kann hier aus sachlichen Gründen nicht heißen „nach Westen" und aus syntaktischen kaum „im Westen" (Bennett).

3) l. nach LXX und 15, 8 בקצה ע״ ר״.

4) hier גלילות = 15, 7 הגלגל.

5) l. nach LXX und 15, 6 בית ערבה.

6) l. nach LXX Peš. תוֹצאוֹת.

7) אותו (om. LXX) hat keine Beziehung im Vorigen und ist zu streichen.

8) v. 9 hat in P v. 1b seine Parallele und ist daher zu E zu stellen (חבל cf. 17, 14 E). Doch könnte v. 9bβ Zusatz aus der Schule von P sein (17, 4).

9) Diese Formel ist nach S. 157 A. 4 für E herzustellen.

10) Nach v. 10b scheint שריד nicht Ausgangspunkt der nach Westen gerichteten Südgrenze zu sein. Nach v. 12a ist aber שריד Ausgangspunkt der nach Osten gerichteten Südgrenze. Darum wird v. 10b nicht zu E, sondern zu P oder R gehören. Vor v. 11 muß in E שריד als mittlerer Punkt der Südgrenze gedacht werden (Dillmann, a. O. S. 554). Wegen Peš. ܣܕܘܪ cf. LXX B v. 10 [Ε]σεδεκ[γωλα] = v. 12 Σεδδουκ hat man (Conder

zieht sich ihre Grenze aufwärts *[1], berührt dann Dabbeschet und be-
12 rührt weiter den Bach gegenüber von Jokneam[2]. Ostwärts von
⌜Sadid⌝ aus aber kehrt sie sich östlich *[3] ⌜zieht sich hinauf nach
Japhia⌝[4] an der Grenze von Kesulot am Tabor, und geht dann nach
13 Daberat[5]. Von dort führt sie nach der Ostseite *[6] und geht dann
14 ⌜nach Rimmon und biegt um⌝[7] nach Nea. Dann biegt die

---

bei Dillmann, a. O. S. 555) wohl mit Recht an Tell Šaddud am Nordrand der Kischonebene, 2 Stunden sw. von Nazaret gedacht.

1) לימה ומרעלה. Ist das „nach Westen und nach Marala"? לימה für ימה fällt auf. Ob in לימה ein Ortsname steckt? P will zwölf Städte kennen (v. 15); vielleicht stecken zwei davon in לימה ומרעלה.

2) דבשת hat Knobel (bei Dillmann, a. O. S. 555) mit Gebâtâ, c. 8 km sw. von Nazaret gleichgesetzt, was wenigstens topographisch paßt. יקנעם sucht man in Tell Kaimûn zwischen Karmel und Kischon; der Kischon wäre dann wohl nnter הנחל gemeint. Die Grenzlinie mag also von Tell Šaddud aus am Nordrande der Jezreelebene bis Gebâtâ gegangen nnd dann von Osten her anf den Kischon getroffen sein.

3) מורח השמש befremdet neben קדמה. LXX B l. ἀπ' ἀνατολῶν Βαιθσάμυς (A Σαμε) = מורחה בית שמש, hat also einen Ortsnamen בית שמש angenommen. Da v. 13 קדמה מורחה ohne שמש steht (doch cf. andrerseits 19, 27), könnte LXX im Rechte sein (cf. v. 22). Doch ist schwerlich volle Sicherheit zu erreichen.

4) Falls יפיע mit Jâfâ 2 km sw. von Nazaret identisch ist, wie man annimmt, muß ועלה יפיע hier eingeschoben werden. Die Identität scheint mir wahrscheinlich.

5) כסלת תבור (P v. 18 הכסלות; Jos. b. j. 3, 3, 1 Ξαλωθ; Eusebius, Onomasticon[1] S. 223. 302 'Αχεσελώθ Χασελάθ Χεσσαλοῦς) ist Iksâl, c. 3 km sö. von Nazaret. דברת (Jos. b. j. 2, 31, 3 Δαβάριττα; Eusebius, a. O. S. 250 Δάβειρα) ist Debûrije am Tabor.

6) מורחה neben קדמה wird Variante sein. קדמה bedeutet wohl auch hier „nach Osten hin" (Holzinger, a. O. S. 79) nnd nicht „anf der Ostseite" (Dillmann, a. O. S. 556); Steuernagel, a. O. S. 226 setzt גבול vor קדמה ein. In keinem Falle gibt die Verbindung mit גתה חפר עתה קצין einen Sinn, da Gat Chepher, nach Hieronymus 2 Milien östlich von Sepphoris, weder östlich von Debûrije liegt, noch auf einer südnördlich „auf der Ostseite" lanfenden Linie, sondern nw. von Debûrije und עתה קצין als zweiter Richtpnnkt daneben in der Lnft steht. Ich nehme an, daß in גתה ח" עתה ק" zwei asyndetisch verbundene Ortsnamen der Städteliste aus P stecken.

7) l. רמונה ותאר (Dillmann n. a.).

Grenze um *[1] ⸢nordwärts von Channaton⸣[2], ihre Endpunkte aber
liegen im Tal Jiphtach-El[3].

Für Jssakhar kam das vierte Los heraus . . . . [4] 17a
Dann berührt die Grenze den Tabor *[5], ... und die Endpunkte 22a
ihrer Grenze liegen nach dem Jordan zu[6].

Das fünfte Los kam ⸢für Ascher⸣[7] heraus 24
und [die Grenze] stößt auf den Karmel im Westen und auf Schichor 26b
Libnat. Nach Sonnenaufgang zu kehrt sie sich nach Bet Dagon, be- 27
rührt Zebulon und das Tal Jiphtach-El auf der Nordseite *[8]. Dann
geht sie nordwärts auf Kabul zu . . . . . bis nach Groß-Sidon hin. 28b

---

1) אתו ist mit LXX zu streichen (Driver bei Kittel, Biblia hebraica).

2) Man hat wohl mit Mss. und Peš. מִצְּפוֹן ח״ zu lesen (Dillmann, Driver).

3) רמונ[ה] sucht man in Rummâne im Süden der Baṭṭôf-Ebene. נעה ist unbekannt. חנתון ist doch wohl Dêr Ḥannâ (Map of Western Palestine) nördlich dieser Ebene. יפתח אל wird seit Knobel mit Jotapata (Jos. b. j. 2, 20, 6. 3, 6, 1 u. ö.) zusammengestellt, und dies (rabbinisch גופתתא) mit Tell Gefât nw. der Baṭṭôf-Ebene, c. 15 km nnw. von Nazaret (Dillmann, a. O. S. 556; Buhl, a. O. S. 109. 223). Das Tal von יפתח אל ist dann wohl eher W. el ʿAbellîn als das sö. zur Baṭṭôf-Ebene führende Tal. Ganz sicher ist die Gleichung nicht. Die Grenzlinie geht danach von Šaddud (über Jâfâ) nach Iksâl und Debûrije, scheint dann nordöstlich (קדמה) nach Dâmije (?) und von da nordwestlich durch W. el Rummâne nach Rummâne zu laufen, die Baṭṭôf-Ebene zu umschließen, aus der sie etwa in den W. es Sellâme gestiegen sein mag. Nördlich von Dêr Ḥannâ bog sie nach SW. über Gefât ins W. el ʿAbellîn ein.

4) v. 18a. 25a. 33aα ist doch wohl eher zu P (cf. v. 10b) als zu E (cf. 16, 5a) zu stellen.

5) ושחצומה ובית שמש stört neben תבור und gehört zur Städteliste von P.

6) Leider ist das meiste aus der Grenzbestimmung über Issakar verloren, so daß man die Südgrenze, also die Nordgrenze Manasses nicht mehr genau bestimmen kann. Da Joseph das Gebirgsland hat (17, 14f.), so wird Issakar auch nach E in der Jezreelebene sitzen. Die Nordgrenze Issakars fällt vom Fluß bei Jokneam bis Dâberât-Debûrije mit Zebulons Südgrenze zusammen; von da scheint sie durch den W. eš-Šarrâr zum Jordan zu gehen.

7) לאשר hat vielleicht LXX B noch gelesen.

8) בית העמק ונעיאל hinkt in v. 27a nach und gehört zur Städteliste von P.

29 Dann kehrt sich die Grenze nach Rama und bis zur ⌈Quelle der⌉[1]
Festung von Tyrus, und es kehrt sich die Grenze nach Chosa; ihre
Endpunkte aber liegen nach dem Meere zu *[2].
32a Für ⌈Naphtali⌉[3] kam das sechste Los heraus . . . .
33b. 34 ihre Endpunkte aber liegen nach dem Jordan zu[4]. Dann kehrt sich die
Grenze westwärts nach Azanot-Tabor, geht von da nach Chukkok
und stößt also im Süden auf Zebulon und stößt westlich auf Ascher,
und *[5] auf den Jordan im Osten[6].

---

1) LXX B ἕως πηγῆς Μασφασσατ, also עין für עיר. Danach l. עין. Man versteht unter der Quelle gewöhnlich den Punkt Ras el ʿAin, 1 Stunde s. von Tyrus (cf. Dillmann, a. O. S. 561), von wo eine große Wasserleitung nach Tyrus führt.

2) מחבל אכזיבה hinkt dem Abschluß des Verses nach und gehört augenscheinlich zur Städteliste in P, wobei מַחֲלֵב (LXX B ἀπὸ Ασβ) für מחבל zu lesen ist (Driver bei Kittel, Biblia hebraica). — Die Ostgrenze Aschers ist wie die Grenze zwischen Ephraim und Manasse und wie die Südgrenze Zebulons von einem uns unbekannten mittleren Punkt aus nach SW. und NO. gezogen. Auf den Karmel scheint die Grenze an dem Punkte zu treffen, von wo der Fluß von Libnat (שיחור לבנת) wohl westlich der Wasserscheide ins Meer geht. Welcher Fluß das ist, wissen wir nicht. בית דגון ist unbekannt; versprengt aus anderm Zusammenhang (Holzinger, a. O. S. 81) braucht der Name nicht zu sein. Die Ascher und Zebulon gemeinsame Grenze ist vom Karmel aus bis etwa zum W. el ʿAhellîn nicht mehr zu bestimmen, von da bis Tell Gefât oben (S. 161 A. 3) ungefähr zu bestimmen versucht. Die Linie von Tell Gefât nach Kâbûl (c. 7 km nw. von Tell Gefât) läuft stark nordwestlich (צפונה ungenau). Die Ausdehnung nach Sidon hin (28 b) und über Tyrus zurück — Râma und Chôsa unbekannt — kann nur sagen wollen, daß dort strichweise Ascheriten wohnten, weshalb jede scharfe Grenze fehlt.

3) l. לנפתלי nach LXX.

4) Die Endpunkte welcher Grenze? Da außer bei Benjamin überall im Süden begonnen wird, so darf man bei Naphtali dasselbe vermuten und in v. 33b an den Ausgang der Südgrenze denken. Sie fällt zusammen mit der Nordostgrenze Issakars (v. 22 a) vom Tabor an. Wahrscheinlich also läuft sie im W. eš Šarrâr zum Jordan abwärts. Auf dieser Linie ist ein mittlerer Punkt genommen (Steuernagel, a. O. S. 229; Holzinger, a. O. S. 82), von dem aus die Südlinie nach Südosten (Jordan) und Nordwesten (v. 34 ימה) gezogen ist. Er muß östlich vom Tabor gelegen haben.

5) וביהודה ist unklar. Wetzstein in ZDMG. 3 S. 273 f. dachte an ein Appellativum, entsprechend arabischem wahde (Niederung); daß die Grenze in die Jordanniederung ausläuft, entspricht wenigstens der Sache. LXX om. יהודה.

6) אזנות תבור muß am Tabor gelegen haben, wohl auf der Ostseite.

Für ⌜Dan⌝[1] kam das siebente Los heraus 40
Das Gebiet der Daniten aber ⌜ward ihnen zu eng⌝[2] 47a
Die Israeliten aber schenkten Josua Sohn Nuns ein Erbgut in 49b
ihrer Mitte. Auf Jahves Geheiß schenkten sie ihm die Stadt, die 50
er forderte, nämlich Timnat Serach[3] im Gebirge Ephraim; und er
baute die Stadt aus und wohnte darin . . . . .[4] Und damit waren 51b
sie fertig mit der Verteilung des Landes[5].

J ‖ ? Zur Quellenfrage cf. Dillmann, a. O. S. 574. Wellhausen, a. O. 22
S. 132f. stellt v. 1—6 zum Deuteronomisten; Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte S. 106ff., v. 1—6* zu JE. Wir werden auch hier E in deuteronomischer Gestalt vor uns haben wie sonst im Josuabnche. Die Rückkehr von Ruben nnd Gad ist nach Num. 32 bei E zu

---

חקוק (LXX A 'Ιχώχ) kann immerhin Jaķûķ o. 12 km w. der Nordspitze des Gennezaretsees sein. Die Grenzlinie läuft dann südlich vom See den W. eš Šarrâr aufwärts bis Azanôt am Tabor und von da nördlich, bis etwa nach Dâmije auf der Ostgrenze Zebulons, von da bis Jaķûķ die phönikische Grenze entlang und von Jaķûķ an zunächst wohl nördlich bis über Kadesch hinaus, falls dieses (v. 37 P) auch nach E naphtalitisch ist, und dann östlich auf den oberen Jordan zu. v. 34b faßt den Grenzlauf nördlich vom Tabor anscheinend zusammen.

1) v. 40a P ist durch לדן (cf. LXX) zu ersetzen.

2) Für ויצא ist wohl ויאץ (cf. 17, 15 E) zu lesen. Vor v. 47a muß in E das südliche Gebiet Dans genannt gewesen sein, das durch die Punkte Ķarjet el 'Ineb, Bêt 'Ur, Tell Gezer und den Ausgangspunkt von W. el Menâch in die Ebene ungefähr bestimmt sein mag. Dies Gebiet ist vom W. eš Šarrâr durchströmt. Hinter v. 47a muß auch E wegen ויאץ das nördliche Gebiet Dans um Laisch beschrieben haben. In LXX ist v. 47a durch einen andern Text ersetzt (cf. Jud. 1, 34), etwa so: ולא לחצו בני דן את האמרי הלחץ אותם בהר ולא נתנו האמרי לרדת לעמק ויאיצו מהם גבול נחלתם. Sind diese Worte echt (Budde, Richter und Samuelis S. 28ff.), dann gehören sie doch zu J, nicht zu E. v. 47a muß aber nicht verderbt, sondern kann ein echtes Stück aus E sein.

3) Die Identität von תמנת סרח mit Θάμνα (1 Mc. 9, 50) behauptet schon Eusebius, Onomasticon[2] S. 261, 33 (Buhl, a. O. S. 170 A. 476). Θάμνα ist wahrscheinlich identisch mit Tibne, 20 km nö. von Ludd, 16 km nw. von Bêtîn.

4) Wahrscheinlich ist hier eine 24, 33 vorbereitende Notiz ausgelassen (Wellhausen, a. O. S. 132).

5) Die Parallele aus P zu v. 51b steht in v. 49a (נחל cf. 16, 4 P. — לגבולתיה cf. Num. 34, 2. 12. Jos. 18, 20; cf. Dillmann, a. O. S. 567). v. 51a = P.

erwarten. Doch ist der Text retuschiert. — v. 7—34 ist in seiner jetzigen Gestalt sehr spät (Kuenen in Th. T. 11 S. 561); die priesterliche und deuteronomische Schule haben daran mitgearbeitet. Ob irgend eine alte Nachricht über einen Denkmalstein von Ruben und Gad zugrunde liegt, weiß ich nicht.

1a. 2 Da rief Josua die Rubeniten und Gaditen *[1] und sprach zu
ihnen: Ihr habt alles beobachtet, was euch Mose, der Knecht Jahves,
aufgetragen hat, und habt auf meine Stimme gehört in allem, was
3a ich euch gebot. Ihr habt eure Brüder nun so lange Zeit nicht im
4 Stiche gelassen bis auf diesen Tag *[2]. Und nun hat Jahve, euer
Gott, euern Brüdern Ruhe verschafft, wie er zu ihnen geredet hat.
6 So wendet euch nun und zieht hin zu euern Zelten *[3]. So segnete sie
Josua und entließ sie, und sie zogen zu ihren Zelten.

24 J ‖ Jud. 2. 1a .... 5b. Ex. 34, 18—26*. Bei dem bisherigen Parallelismus von J und E läßt die Schlußszene von Sichem (Jos. 24 E) eine entsprechende Szene in J erwarten. Mir scheint, daß sie fragmentarisch in Jud. 2, 1a. 5b steht. Jud. 2, 1b—5a ist deuteronomische Füllung (Wellhausen, a. O. S. 210). Für אל הבכים Jud. 2, 1a hat LXX ἐπὶ τὸν κλαυθμῶνα καὶ ἐπὶ Βαιθήλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ. Wellhausen hält ἐπὶ Βαιθήλ für ursprünglich und ἐπὶ τὸν κλ. für spätere Dublette dazu. Gewiß mit Recht; denn בכים setzt die erst v. 5a folgende Namengebung voraus. Ob ואל בית ישראל (LXX) Dublette zu אל בית־אל ist (Moore, Judges² S. 60) oder Objekt (l. את für ואל) zu ויעל (cf. Budde, Richter S. 18), bleibe offen. E scheint in Sichem, J in Betel eine Schlußszene gehabt zu haben, wie denn bei E der Name Israel an Sichem (Gen. 33, 20), bei J wahrscheinlich an Betel (cf. Gen. 35, 21a J) geknüpft ist. Freilich glaube ich, daß v. 1b—5a nicht v. 1a. 5b zerriß, sondern an Stelle einer jetzt verlorenen Szene trat, die vielleicht schon in J bei בכים (בְּבָאִים? בָּכוּת?) spielte. Daß Jos. 24 = E, darf nach Hollenberg in StKr. 1874 S. 481ff.; Wellhausen, a. O. S. 133f.; Dillmann, a. O. S. 583ff.; Kuenen, Einleitung I, 1. S. 149ff. als erwiesen gelten. — Den Inhalt des in Sichem promulgierten Gesetzbuches sehe ich nach Holzinger im Bundesbuch (Ex. 20, 23—23, 19). Als Parallele aus J

---

1) v. 1b ist Glosse aus der Schule von P (cf. S. 149 A. 3).

2) LXX verbindet עד היום הזה mit [ו]שמרתם. Aber v. 3b hinkt hinter v. 2 her. שמר משמרת weist auf P (Dillmann, a. O. S. 12), und so wird v. 3b Glosse sein.

3) Der Schluß von v. 4 erweist sich durch ארץ אחזתכם (v. 9. Gen. 36, 43. Lev. 14, 34. 25, 24. Num. 35, 28 cf. Dillmann, a. O. S. 575, worauf sich v. 4b bezieht) als Glosse nach P. v. 5 ist deuteronomischer Einschub (Knobel, Kayser u. a.).

setze ich Ex. 34, 18—26* an. Zur Literatur cf. Bertheau, Sieben Gruppen mosaischer Gesetze; Rothstein, Das Bundesbuch; Baentsch, Das Bundesbuch; Jülicher in JprTh. 8 S. 272 ff.; Herner, Den Mosaiska Tiden. Daß das Bundesbuch zu E, nicht zu J zu stellen ist, ohne daß hier seine ursprüngliche Zugehörigkeit behauptet werden soll, geht aus dem Sprachgebrauche hervor; cf. Jülicher, a. O., Bndde in ZaW. 11 S. 215 ff. gegen Baentsch, a. O. S. 61 ff. Holzingers Hypothese (Einleitung in den Hexateuch S. 179. 250; Exodus S. 100; Josua S. 98 f.), daß ursprünglich das Bundesbuch Ex. 20, 23—23, 19 — c. 23, 20 ff. ist deuteronomisch — dem Bunde von Sichem zugrunde liege, empfiehlt sich sehr (cf. Geschichtsbetrachtung S. 80 A. 2). Ein Gesetz, das dem Leben im Kulturlande dienen soll, paßt am besten ganz in den Anfang dieser Periode, und Jos. 24,25—27 wird ein jetzt fehlendes Gesetz als veröffentlicht vorausgesetzt. Das Bundesbuch ist freilich nicht völlig aus einem Guß, und namentlich Ex. 23, 14—19 stellt sich selbständig gegen den übrigen Komplex, wie auch die freilich wohl unechte Unterschrift 23, 13a andeutet. In J haben wir nun zu Ex. 23, 14—19 E eine deutliche Parallele Ex. 34, 18—26*. Daß die eine Gruppe von der andern literarisch unabhängig ist, beweisen die mancherlei Verschiedenheiten sprachlicher und sachlicher Art (gegen Wellhausen, Budde). An zwei alte Sinaidekaloge (Meisner, Dekalog S. 32 f.; cf. Staerk, Das Deuteronomium S. 44) zu denken, verbietet sich schon dadurch, daß c. 23, 14—19 kein Dekalog ist und der Jahvetempel (23, 19. 34, 26) so wenig wie die Ackerfeste in die Wüste paßt (cf. Geschichtsbetrachtung S 114). Dagegen paßt, wie c. 23, 14—19 mit dem übrigen Bundesbuch, so auch c. 34, 18—26* in den Anfang der kanaanäischen Besiedelung. Und wie sich für 20, 23—23, 13. 23, 14—19 ein freier Raum in der Volksszene von Sichem (Jos. 24) bietet, so für 34, 18—26* in der Volksszene von Betel (Jud. 2, 1a. 5b). Die jetzt mit deuteronomischer Füllung (Jud. 2, 1b—5a) versehene Lücke zwischen Jud. 2, 1a und 2, 5b kann sehr gut ursprünglich mit einem Kultusgesetze wie Ex. 34, 18—26* ausgefüllt gewesen sein. Denn Betel war ein altes Heiligtum, auf das mit dem Jahvetempel (v. 26) angespielt sein kann, und das feierliche Opfer (Jud. 2, 5b) bekommt nach der Eröffnung von Kultusgesetzen (Ex. 34, 18—26*) guten Sinn. Ich stelle also das Bundesbuch (Ex. 20, 23—23, 13. 14—19) in die Sichemszene (Jos. 24) E und die parallelen „Bundesworte" (Ex. 34, 18—26*) aus J in die Betelszene (Jud. 2, 1a . . 5b). — An der Reihenfolge der Gesetze im Bundesbuch rüttle ich fast nicht, so unvollkommen sie auch ist, weil man mit Umstellnngen leicht ins Uferlose kommen kann.

Dann versammelte Josua alle Stämme Israels nach Sichem *[1], 1

---

1) v. 1bα ist Glosse, da es nach v. 2 auf das ganze Volk, nicht die Beamten ankommt.

2 und sie stellten sich vor Gott auf. Josua aber sprach zum ganzen
Volk: So spricht Jahve, der Gott Israels: Jenseits des Euphrat-
stromes wohnten eure Väter in uralter Zeit *[1] und dienten anderen
3 Göttern. Ich nahm aber euern Vater Abraham von jenseits des
Euphratstromes weg und ließ ihn durch ganz Kanaan ziehen, schenkte
4 ihm reiche Nachkommenschaft und gab ihm den Isaak. Und Isaak
schenkte ich Jakob und Esau und gab Esau das Gebirge Seir, es einzu-
nehmen, aber Jakob zog mit seinen Söhnen nach Ägypten hinab *[2]. Und
5. 6a ich schlug die Ägypter ⌜durch Wunder, die⌝[3] ich in ihrer Mitte verrichtete,
und danach führte ich euch weg *[4] aus Ägypten, und ihr kamet ans
7b Meer *[5]. Und eure Augen sahen, wie ich an den Ägyptern getan habe.
8 Ihr aber wohntet viele Tage in der Wüste. Dann brachte ich euch in
das Land der Amoriter, die jenseits des Jordan wohnten, und sie
bekämpften euch; aber ich gab sie in eure Hand, und ihr nahmet ihr
9 Land ein, und ich vernichtete sie vor euch. Dann machte sich Balak
Sohn Sippors auf, der König von Moab *[6], sandte hin und ließ
10 Bileam Sohn Beors rufen, euch zu verwünschen. Ich wollte aber nicht
auf Bileam hören, und so mußte er euch segnen, ja segnen, und ich
11 errettete euch aus seiner Gewalt. Dann überschrittet ihr den Jordan
und kamet nach Jericho, und die Leute von Jericho bekämpften
12a euch *[7]; ich aber gab sie in eure Hand. Und ich sandte die
Hornisse vor euch her; die vertrieb sie vor euch, die ⌜zwölf⌝[8] Könige

---

1) תרח bis נחור wird Einsatz sein (Dillmann, a. O. S. 584).

2) LXX + καὶ ἐγένοντο ἐκεῖ εἰς ἔθνος μέγα καὶ πολὺ καὶ κραταιόν· καὶ ἐκάκωσαν αὐτοὺς οἱ Αἰγύπτιοι. Ob ursprünglich? — v. 5a (bis ואת אהרן) ist mit LXX zu streichen. Aaron tritt zu sehr hervor (Holzinger, a. O. S. 97).

3) l. בנפלאת אשר nach LXX A (Kautzsch).

4) ואוציא את אב״ om. LXX. Die Worte sind Dublette zu v. 5b.

5) v. 6b. 7a (bis ויכסהו) ist Glosse. Denn E läßt die Angeredeten und nicht ihre Väter das Ereignis erleben; רכב ופרשים nennt P, nicht E in Ex. 14 (gegen v. 6b). Israel steht bei E in zweiter Person und Jahve in erster; das Schreien der Israeliten zu Jahve ist ein Zug aus J (Ex. 14, 10) nicht E (gegen v. 7aαβγ).

6) וילחם בישראל ist Glosse; denn Israel steht hier in dritter Person, und E weiß nichts von einem Kriege Balaks.

7) Die sieben Völkerschaften sind späterer deuteronomischer Einsatz (Dillmann, a. O. S. 586). Daß die von Jericho Israel bekämpften, ist irriger, vielleicht erst der folgenden Völkerschaften wegen (Dillmann) sekundär geformter Ausdruck.

8) l. שנים עשר מ״ nach LXX; cf. Geschichtsbetrachtung S. 116.

der Amoriter *[1]. Und ich gab euch ein Land, um das ⌜ihr euch nicht 13
gemüht hattet⌝[2], und Städte, die ihr nicht gebaut hattet und nun be-
wohnt: Weinberge und Ölpflanzungen, die ihr nicht pflanztet, dürft ihr
genießen. Und nun fürchtet Jahve und dienet ihm in Lauterkeit und 14a
Treue *[3]. Das Volk aber sprach zu Josua: Jahve, unserm Gotte, 24
wollen wir dienen und auf seine Stimme hören.

. . . .

⌜Du sollst⌝ neben mir nicht machen ⌜silberne Götter⌝; und gol- 20,23
dene Götter ⌜dir nicht machen⌝[4]. Einen Altar aus Erde sollst du mir 24
errichten und darauf deine Brandopfer und deine Vollopfer, deine
Schafe und Rinder opfern. An ⌜jedem Ort⌝, wo ⌜du⌝ meinen Namen
⌜nennen wirst⌝[5], da werde ich zu dir kommen und dich segnen. Willst 25
du mir aber einen Altar von Steinen errichten, so sollst du sie nicht als
behauene Quadern herstellen, sodafs du etwa dein Schwert darüber
geschwungen und sie entweiht hättest. Auch sollst du nicht auf 26
Stufen zu meinem Altar steigen, dafs sich nicht deine Scham davor
entblöfse.

Und das sind die Rechtssatzungen[6], die du ihnen geben sollst. 21,1
Wenn du einen hebräischen Knecht kaufst, so soll er sechs Jahre 2

---

1) v. 12b ist Glosse, nach Gen. 48, 22 gebildet, wodurch alle Tätigkeit Israels verschwinden soll (Steuernagel, a. O. S. 244; Holzinger, a. O. S. 98).

2) Für יגעת ist יגעתם zu lesen (LXX Peš. al.).

3) v. 14b. 15—23 scheint deuteronomischer Nachtrag. Denn die Götzen der Väter hatten nach E die Israeliten nicht mehr bei sich (gegen v. 14b. 23a); auch blickt v. 15. 20 bereits auf den Götzendienst der Richterzeit, wie ihn die deuteronomische Schule sich ausmalte, v. 20 vielleicht sogar aufs Exil hin. Auf v. 14a ist v. 24 die ursprüngliche Antwort, die jetzt durch die lange Diskussion über die Abgötterei (v. 14b—23) davon abgesprengt ist.

4) v. 22 ist Verkittung des Bundesbuchs mit der Sinaiszene, also sekundär. Gegen v. 23 wäre höchstens die pluralische Form einzuwenden (Wellhausen, a. O. S. 90 u. a.); denn gewiß kann der Plural in den alten Gesetzen vielfach als Leitfaden sekundärer Bestandteile gelten (Wellhausen, a. O. S. 89). Indessen liegt ein Bilderverbot an erster Stelle doch sehr nahe; ich möchte daher die Plurale v. 23 lieber als Fortwirkung von v. 22 ansehen (cf. Dillmann-Ryssel, Exodus und Levitikus). Als Objekt ziehe ich אלהי כסף zu v. 23a; der Vers ist dann chiastisch gebaut. אלהים hinter v. 23a einzusetzen (Baentsch, Bundesbuch S. 13), ist unnötig.

5) l. nach Merx, Chrestomathia targumica S. 89 בכל מקום und ebenso nach Merx in Tuch, Genesis² S. 116 A. 50 תזכיר für אזכיר (cf. Peš.) mit Bruston, Les 4 sources des lois de l'Exode S. 35 und Holzinger, Exodus S. 80.

6) Über משפט cf. Baentsch, a. O. S. 28ff. — משפט ist das φύσει gewachsene, angestammte Recht, das auch im Rechtsverfahren befolgt zu

3 **lang dienen; im siebenten gehe er frei aus ohne Zahlung. Kam er**
ledigen Leibs, so ziehe er ledigen Leibs. War er eines Weibes Ehe-
4 **herr, so ziehe sein Weib mit ihm. Gab ihm sein Herr ein Weib, daſs**
sie ihm Söhne oder Töchter gebar, so gehört das Weib mit ihren
5 **Kindern ihrem Herrn; und er ziehe ledigen Leibes. Spricht aber, ja**
spricht der Knecht: Ich liebe meinen Herrn, mein Weib und meine
6 **Söhne; ich will nicht frei ausgehen, so bringe ihn sein Herr vor Gott.**
Dann stelle er ihn an die Tür oder den Pfosten, und sein Herr
durchbohre sein Ohr mit dem Bohrer: so diene er ihm denn auf ewig.
7 **Wenn ein Mann seine Tochter als Magd verkauft, so darf sie**
8 **nicht gehen, wie die Knechte wieder gehen. Gefällt sie aber den**
Augen ihres Herrn nicht, ohne daſs er ⌜sie erkannt hat⌝[1], so soll er
sie loskaufen lassen. Fremdem Volk[2] aber darf er sich nicht unter-
9 **stehen, sie zu verkaufen, wenn er ihr untreu wird. Bestimmt er sie**
aber seinem Sohne, dann soll er sie nach dem Recht der Töchter be-
10 **handeln. Wenn er sich noch eine andere dazu nimmt, so darf er**
ihr doch ihr Fleisch, ihr Kleid und ihre Beiwohnung nicht entziehen.

---

werden hat, dagegen ist חק das Gesetz θέσει. Wo der Abschluß der משפטים des Bundesbuches liegt, ist nicht leicht ersichtlich. Man denkt an 22, 16 (cf. Baentsch, a. O. S. 27ff.). Doch stand vor 22, 17 schwerlich eine neue Überschrift, und vielleicht hat das ganze Buch 21, 2—23, 13 den Titel משפטים gehabt. Die kultischen Gesetze Ex. 20, 23ff. 23, 14—19 sind schwerlich משפטים, aber auch nicht חקים (cf. Jos. 24, 25), sondern eher דברים (cf. Ex. 20, 1). Wenn חק ומשפט Jos. 24, 25 auf das Bundesbuch geht, wie ich annehme, dann gilt es zunächst von Ex. 21, 1—23, 13, das als pars pro toto steht.

1) MT kann לא nur im Sinne von לו meinen (LXX B). Doch liegt die Änderung in ידעָהּ (Budde in ZaW. 11 S. 102f.) und לא = ‚nicht‘ nahe. Daß außerdem auch לא zu streichen sei (Robertson Smith in ZaW. 12 S. 163), ist doch recht zweifelhaft. Wie v. 11 Untersatz zu v. 10 ist, so scheint v. 9 Untersatz zu v. 8. Daß aber ein Vater ein von ihm berührtes Kebsweib seinem Sohne übergibt und als Tochter hält, widerspricht dem gesunden sittlichen Gefühl des Gesetzbuchs, das nicht nach der wilden Usurpation von Davids Harem durch Absalom (2. Sam. 16, 22) beurteilt werden darf. Handeln demnach v. 10f. von der berührten אמה, so v. 8f. von der unberührten.

2) Der מפדה kauft das Mädchen frei, nicht zu eigenem Besitz, also auch hier (gegen Baentsch, Exodus Levitikus Numeri S. 191); er wird also vorzüglich in ihrer Sippe zu suchen sein. Da √נכר auf Nichtisraelitisches geht, so wird es auch hier der Fall sein (gegen Budde, a. O. S. 101); es ist etwa an Kanaaniter zu denken. Dann ist es freilich unbequem, daß zwischen der Verwandtschaft und dem Nichtisraeliten der nicht verwandte Israelit nicht berücksichtigt ist; doch wage ich nicht, in נכרי Israeliten zu sehen (gegen Budde, a. O. S. 101; Holzinger, a. O. S. 83).

**Gewährt er ihr diese drei Dinge nicht, dann geht sie frei aus ohne 11
Zahlung, ohne Geld.**
**Wer einen Mann erschlägt, dafs er stirbt, der verfällt dem Tode, 12
dem Tode. War's aber nicht seine Absicht, sondern Gott liefs es 13
seiner Hand widerfahren: dann bestimme ich dir einen Ort, wohin er
fliehen kann. Ergrimmt aber ein Mann gegen seinen Nächsten, ihn 14
hinterlistig zu töten, dann sollst du ihn von meinem Altar wegreifsen,
dafs er sterbe. Wer seinen Vater und seine Mutter schlägt, verfällt 15
dem Tode, dem Tode. Wer seinen Vater und seine Mutter lästert, 17
verfällt dem Tode, dem Tode. ⌜Wer einen Mann stiehlt und verkauft 16
oder man findet ihn seiner in Hand, verfällt dem Tode, dem Tode⌝[1].**
**Wenn Männer sich streiten, und der eine schlägt den andern 18
mit einem Stein oder einer Hacke[2], so dafs er zwar nicht stirbt, aber
aufs Krankenlager sinkt, so gilt, wenn er wieder aufsteht und an 19
seinem Stabe auf der Strafse umhergehen kann: Dann ist, der ihn
geschlagen hat, schuldbefreit. Nur mufs er die Kosten für das
Krankenlager und die Heilung tragen. ⌜Entsteht ein Schaden, dann 23
sollst du geben Leben um Leben; Auge um Auge; Zahn um Zahn; 24
Hand um Hand; Fufs um Fufs; Brandmal um Brandmal; Wunde um 25
Wunde; Strieme um Strieme. Schlägt aber ein Mann seinem Knecht 26
oder seiner Magd ins Auge und zerstört es, dann soll er ihn frei
lassen für sein Auge. Und schlägt er seinem Knecht oder seiner 27
Magd einen Zahn aus, dann soll er ihn frei lassen für seinen Zahn⌝[3].
Schlägt ein Mann seinen Knecht oder seine Magd mit dem Stocke, 20
dafs der unter seiner Hand stirbt, so verfällt er der Rache, der Rache[4].
Nur wenn er einen oder zwei Tage sich noch aufrecht hält, wird er 21
nicht gerächt; denn er war sein Geldertrag. Raufen sich Männer 22
und stofsen dabei ein schwangeres Weib, sodafs ihr Kind abgeht, aber
weiter kein Schaden entsteht: so soll der Täter mit Bufsgeld bestraft
werden, je nachdem ihm der Eheherr des Weibes auferlegt, und es
als Schlichtung geben.**
**Wenn ein Rind einen Mann oder ein Weib stöfst, dafs der stirbt, 28
dann wird das Rind gesteinigt, gesteinigt und sein Fleisch darf nicht
gegessen werden. Der Herr des Rindes aber ist unschuldig. War 29
aber das Rind stöfsig seit gestern und ehegestern und sein Herr gewarnt
und hat es doch nicht bewacht, sodafs es nun einen Mann
oder ein Weib getötet hat, so wird das Rind gesteinigt, aber auch**

1) v. 16 zerreißt die Parallele v. 15 ‖ v. 17 und ist mit LXX hinter v. 17 zu stellen.

2) אגרף ist gewiß zu ܡܓܪܘܦܬܐ und مجرفة zu stellen (Dillmann-Ryssel, a. O. S. 256).

3) Daß v. 23—25 ursprünglich hinter v. 18f. gehört (Budde, a. O. S. 108ff.), hat manches für sich, da אם v. 23 einen Unterfall, keinen Hauptfall (כי) einleitet und v. 23—25 als Unterfall zu v. 22 nicht paßt. Dementsprechend ist mit Budde umgestellt.

4) Sam. מות יומת ist natürlich sekundär. Gemeint ist die Blutrache.

30 sein Herr verfällt dem Tode. Wird ihm Bufsgeld auferlegt, so soll
er's als Lösegeld für sein Leben geben ganz entsprechend der Summe,
31 die ihm auferlegt ist. Wenn es einen Sohn oder eine Tochter erstöfst,
32 so soll nach demselben Recht mit ihm verfahren werden. Erstöfst
das Rind einen Knecht oder eine Magd, so hat man dem Herrn eine
Geldsumme von dreifsig Sekeln zu zahlen; das Rind aber wird gestei-
33 nigt. Deckt ein Mann eine Zisterne auf oder gräbt ein Mann eine
Zisterne und deckt sie nicht zu, und es fällt ein Rind oder ein Esel
34 hinein: so mufs der Besitzer der Zisterne Entschädigung zahlen, an
den Herrn des Tieres Geld entrichten. Das tote Tier aber gehört
35 ihm. Stöfst eines Mannes Rind das Rind von dessen Nächstem, dafs
es stirbt, dann sollen sie das lebendige Rind verkaufen und sich
36 in seinen Erlös teilen und auch das tote sollen sie teilen. Andern-
falls, wenn bekannt war, dafs es ein stöfsiges Rind war seit gestern
und ehegestern, ohne dafs sein Herr es bewacht hat, dann soll er
das eine Rind für das andere als Entschädigung zahlen; das tote
aber soll ihm gehören.
37 Wenn ein Mann ein Rind oder ein Schaf stiehlt, es schlachtet
oder verkauft, dann soll er für das Rind fünf Rinder und für das
22, 2b Schaf vier Schafe als Entschädigung zahlen *[1]. Ja, er hat Entschädi-
gung zu zahlen. Hat er nichts, dann wird er verkauft für das von
3 ihm Gestohlene. Wird das Gestohlene noch lebendig in seiner Hand
getroffen, Rind, Esel oder Schaf, dann soll er doppelte Entschädigung
1 zahlen. ⌜Wird der Dieb auf frischer Tat ertappt und erschlagen, so
2a dafs er stirbt, so gilt kein Blutrecht. Ist aber die Sonne über ihm
4 aufgegangen, so gilt Blutrecht für ihn⌝[1]. Läfst ein Mann ein Feld
oder einen Weinberg abweiden, indem er sein Vieh frei läfst und das
weidet eines andern Feld ab, ⌜so soll er von seinem Felde mit dem
entsprechenden Ertrag einstehen. Hat es aber das ganze Feld abge-
weidet⌝[2], so soll er das Beste seines Feldes und das Beste seines
5 Weinbergs als Entschädigung zahlen. Bricht Feuer aus und fafst Dornen,
sodass Garben oder die stehenden Halme oder das ganze Feld ver-
zehrt werden: dann mufs der, der den Brand hat aufkommen lassen,
6 volle Entschädigung leisten. Gibt ein Mann seinem Nächsten Geld
oder Gerät zur Aufbewahrung und wird es aus dem Hause des andern
gestohlen, dann mufs der Dieb, falls er ertappt wird, doppelte Ent-
7 schädigung zahlen. Wird der Dieb nicht ertappt, dann soll der
Eigentümer des Hauses vor Gott gestellt werden, ob er nicht etwa
seine Hand nach dem Erwerbnis seines Nächsten ausgestreckt hat.
8 Bei jedem Fall von Verbrechen, bei Rind, Esel, Schaf, Kleid und allem, was

1) Da 22, 2b nicht an v. 2a anschließt, so ist 22, 1. 2a mit Budde, a. O. S. 105 hinter v. 3 zu stellen. Daß 22, 1. 2a dem Gesetze ursprünglich fremd sind (Budde; Baentsch, Bundesbuch S. 42), ist unnötig anzunehmen.

2) Hinter v. 4a ist nach Sam. LXX zu ergänzen, da sich v. 4b die harte Bestimmung nur bei Abweiden des ganzen Ackers erklärt.

abhanden gekommen ist und der andere sagt: Das ist es, mufs ihre
Streitsache bis vor Gott kommen. Wen Gott für schuldig erklärt,
der mufs seinem Nächsten doppelte Entschädigung zahlen. Gibt ein 9
Mann seinem Nächsten einen Esel oder ein Rind oder ein Schaf und
sonst irgend ein Haustier zur Aufbewahrung, und es stirbt oder bricht
sich etwas *[1], ohne dafs es einer sah: dann hat der Schwur bei 10
Jahve zwischen ihnen beiden statt, ob er nicht seine Hand nach dem
Erwerbnis seines Nächsten ausgestreckt hat. Der Eigentümer aber
soll es annehmen, und jener hat keine Entschädigung zu zahlen. Ist es 11
aber von ihm durch Diebstahl entwendet worden, dann mufs er dem
Eigentümer Entschädigung zahlen. Ist das Tier zerrissen worden, 12
dann soll er es als Zeugnis bringen[2] und hat dann keine Entschädi-
gung zu zahlen. Wenn ein Mensch sich von seinem Nächsten [ein 13
Tier] leiht, und das bricht sich etwas oder stirbt in der Abwesenheit
seines Herrn, dann hat er Entschädigung zu zahlen. Ist sein Herr dabei, so 14
mufs er nichts ersetzen; ist's ein Tagelöhner, so kommt's auf seinen Lohn.

Verführt ein Mann eine noch unverlobte Jungfrau und liegt bei 15
ihr, so soll er sie sich durch die Brautgabe zum Weibe gewinnen.
Weigert sich aber ihr Vater, sie ihm zu geben, so hat er Geld aufzu- 16
wägen in der Höhe der Brautgabe für Jungfrauen.

Eine Zauberin darfst du nicht am Leben lassen. Jeder, der bei 17
einem Tiere liegt, verfällt dem Tode, dem Tode. Wer ⌜andern⌝[3] Göttern
opfert *[4], verfällt dem Bann. Einen Fremdling sollst du nicht be- 20a
drücken und nicht bedrängen *[5]. Unterdrückst du ihn, und wird er 22
dann zu mir schreien, dann werde ich wahrlich sein Geschrei er-
hören *[5]. Wenn du meinem Volk, den Elenden bei dir, Geld leihst, 24
so sollst du ihm nicht wie ein Wucherer sein, ⌜sollst⌝[6] ihm keinen
Zins auflegen. Wenn du deinem Nächsten ein Kleid pfändest, sollst 25
du es ihm bis zu Sonnenuntergang zurückgeben. Denn es ist seine 26
einzige Decke, ist sein Kleid für seine Haut: worauf soll er liegen?
Und wenn er zu mir schreit, so werde ich ihn erhören; denn ich bin
barmherzig. Du sollst Gott nicht lästern, und sollst dem Fürsten in 27
deinem Volke nicht fluchen.

---

1) או נשבה ist wohl Dittographie zu או נשבר, da etwaige Nomaden „nicht einzelne Tiere, sondern ganze Herden stehlen" (Holzinger, a. O. S. 90). Dann kann auch das Tier und nicht der Eid als Objekt von v. 10b לקח gedacht werden (Holzinger).

2) הטרפה ist wohl Glosse zu יביאהו und zu streichen.

3) אחרים (20, 2) ist mit Sam. LXX A einzusetzen.

4) v. 19b (om. Sam.) wird sekundär sein (Baentsch, a. O. S. 25 A. 14; Dillmann-Ryssel, a. O. S. 266) und durch den Ausfall von אחרים veranlaßt.

5) v. 20b wird wegen der pluralischen Form und Häufigkeit im Deuteronomium (10, 19. 24, 18. 22) Einschub sein. Dasselbe gilt von v. 21 (Wellhausen, a. O. S. 90), sodaß sich v. 22 auf v. 20a zurückbezieht. Wegen der Plurale und der Beziehung auf v. 21 ist endlich auch v. 23 Zusatz.

6) l. תשים nach LXX Peš.

28 **Mit deiner Überfülle und deiner Träne säume nicht. Den Erst-**
29 **gebornen deiner Söhne sollst du mir geben. Also sollst du auch tun**
mit deinem Rind und deinem Schaf: Sieben Tage soll es bei seiner
Mutter bleiben, am achten Tage sollst du es mir geben *[1].
23, 1 **Du sollst nicht unnützes Gerede aufbringen. Du sollst dem Schul-**
digen deine Hand nicht leihen, so daſs du zum Zeugen von Gewalttat
2 **würdest. Du sollst nicht hinter der Menge her sein zu bösen Dingen**
und sollst nicht ⌜Zeugnis für die Menge⌝ aussagen, um ⌜das Recht zu
3 **beugen⌝[2]. Für ⌜einen Groſsen⌝[3] nimm nicht Partei in seinem Rechts-**
6 **streit. ⌜Deines Armen Recht beuge nicht in seinem Rechtsstreit⌝[3].**
4 **Wenn du das Rind oder den Esel deines Feindes in der Irre antriffst, so**
5 **führe sie jenem wieder zu. Wenn du siehst, wie der Esel deines**
Gegners unter seiner Last zusammenbricht, sollst du davon abstehen,
ihm die Sache zu überlassen; vielmehr sollst du mit ihm zusammen
7 **⌜helfend eingreifen⌝[4]. Bleibe fern von Lügenhandel. Und den Un-**
schuldigen und Gerechten sollst du nicht töten; denn ich spreche den
8a **Schuldigen nicht unschuldig[5]. Auch sollst du nicht Bestechungs-**
geschenk annehmen *[6] und sollst den Fremdling nicht bedrücken *[7].
10 **Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und deinen Ertrag ein-**
11 **heimsen. Das siebente aber sollst du es ruhen lassen, und brach**

---

1) v. 30 hat pluralische Form, der Ausdruck אנשי קדש erinnert an Lev. 19, 2, das Speiseverbot stimmt nicht ganz mit 21, 34f. (Wellhausen S. 90). — Die altertümlichen Gedanken v. 28f. zu ändern (Holzinger, a. O. S. 93), ist verwerflich. Wer hätte v. 28b umkorrigieren sollen?

2) An dem Patienten sind zahlreiche Kuren vorgenommen. Nach LXX sind על רב לנטות (μετὰ πλήθους ἐκκλῖναι) und אחרי רבים להטות (μετὰ πλειόνων [עם רב?] ὥστε ἐκκλεῖσαι (B ἐκκλῖναι A) Varianten und ist משפט anzufügen. משפט ist unentbehrlich. Vielleicht steckt in על רב ein עַד רֹב „Du sollst nicht Zeugnis nach der Mehrheit aussagen“ (cf. 20, 16). אחרי רבים להטות muß auf Mißverständnis von על רב לנטות beruhen. Für לרעות v. 2a, das unbequem ist (Dillmann-Ryssel, a. O. S. 270), ist wegen ‖ לנטות ein Infinitiv zu erwarten (Holzinger, a. O. S. 94), vielleicht לְהָרֵעַ.

3) Für דל ist גדל zu lesen und als Parallelglied v. 6 hinter v. 3 zu stellen (Holzinger, a. O. S. 95; Kittel-Ryssel in Biblia hebraica; cf. Baentsch, Exodus Levitikus Numeri S. 205). אביך in LXX Peš. wird auf v. 4 beruhen.

4) l. עזר תעזר nach Bochart, Hierozoicon I S. 429 (bei Dillmann-Ryssel, a. O. S. 272). v. 4f. zerreißt allerdings v. 3 + 6. Aber v. 4f. wegen der sittlichen Höhe der Anschauung für sekundär zu erklären (Wellhausen, a. O. S. 90; Baentsch, a. O. S. 205), scheint mir doch zu gewagt.

5) Dagegen hat LXX καὶ οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ.

6) v. 8b scheint eine 8a von 9a trennende Glosse zu sein (Wellhausen, a. O. S. 90).

7) v. 9b ist Glosse wegen des Pluralis. Auch v. 9a ist wegen 22, 20a mindestens entbehrlich.

**legen, dafs sich die Armen in deinem Volk satt essen, und was sie
übrig lassen, die Tiere des Feldes verzehren. Ebenso sollst du mit
deinem Weinberg und deinem Ölbaum verfahren. Sechs Tage sollst** 12
**du dein Werk verrichten, aber am siebenten Tage sollst du ruhen,
damit dein Stier und Esel Ruhe hat und der Sohn deiner Magd und
der Fremdling aufatmen kann °[1]. Und den Namen anderer Götter** 13b
**⌜sollst du⌝ nicht aussprechen, ⌜und⌝[2] man höre ihn nicht in deinem
Munde.**

Dreimal im Jahre sollst du mir feiern: . . . . °[3] 14
und vor meinem Antlitz sollst du[4] nicht leer erscheinen. Und das 15. 16
**Fest der Ernte, der Erstlinge deines Ertrags, den du ins Feld gesäet
hast. Und das Fest der Lese am Ausgang des Jahres, wenn du deinen
Ertrag vom Felde einsammelst °[5]. Das Blut meines Opfers[6] sollst du** 18
**nicht zu Gesäuertem schlachten; und das Fett meines Festes[6] soll
nicht bis zum folgenden Morgen die Nacht durch liegen. Die Apar-** 19
**chen, die Erstlinge deines Landes, sollst du zum Hause Jahves, deines
Gottes, bringen. Du sollst das Böckchen nicht in der Milch seiner
Mutter kochen.**

---

1) v. 13a ist wegen des Plurals und der verkehrten Stellung vor v. 13b wohl sekundär. Sonst könnte man in 13a (hinter 13b) die Unterschrift von 20, 23—23, 13 sehen.

2) l. לֹא תוכיר ולא (Kittel-Ryssel in Biblia hebraica).

3) Herner, a. O. S. 74 hat Recht, wenn er meint, daß Ex. 23, 16a das Pfingstfest als allgemeines Fest der Erstlinge ansehe. Er schließt daraus, das vorhergenannte Mazzenfest (v. 15) könne ursprünglich kein Fest der Gerstenerstlinge gewesen sein, sondern sei dazu erst in einer späteren Zeit (Ex. 34, 18) geworden (S. 77). Indessen kann das Mazzenfest kaum anders denn als Gerstenerstlingsfest erklärt werden (Wellhausen, Prolegomena[4] S. 85); das geschichtliche Motiv (Ex. 12, 39) ist gewiß jünger als das naturgeschichtliche. Ist aber Ex. 23, 16 das Pfingstfest allgemeines Kornerntefest, dann scheint das Mazzenfest damals und dort gar nicht gefeiert zu sein. Daß es spezifisch judäisch, nicht aber ephraimäisch war, dafür spricht auch seine Erwähnung bei J (Ex. 12, 39), während E in der Auszugsgeschichte davon schweigt. Dem entsprechend ist seine Erwähnung in Ex. 34, 18 (cf. v. 22a) J sicher echt, während sie nun in Ex. 23, 15a E wahrscheinlich sekundär ist. Ich glaube, daß 23, 15a aus 34, 18 eingetragen ist. Statt dessen scheint vor 23, 15b ursprünglich das Passa genannt gewesen zu sein, wie denn das Gebot 23, 15b in 34, 20bβ beim Erstgeburtsfest steht (Knobel).

4) Ursprünglich hieß es wohl ולא תֵרָאֶה פני ר״ (LXX οὐκ ὀφθήσῃ). Beim Passafest scheinen noch allerlei Gaben dargebracht zu werden; auch 3, 21 gehen sie nicht leer (ריקם) hin, um vermutlich dies Fest zu feiern.

5) v. 17 stößt sich mit v. 14 und ist aus 34, 23 eingeschoben.

6) Gemeint ist das Passa (cf. Keil, Exodus S. 484 gegen Dillmann-Ryssel, a. O. S. 279).

24, 25 So schloß Josua mit dem Volke an jenem Tage einen Bund und
26 gab ihm Gesetz und Recht in Sichem *[1]. Dann nahm er einen großen
Stein und richtete ihn dort unter der Eiche am Heiligtum Jahves auf.
27a Und Josua sprach zu allem Volk: Siehe, dieser Stein soll Zeuge unter
uns sein; denn er hat alle Sprüche Jahves gehört, die er ⌜heute⌝[2]
28 mit uns geredet hat *[3]. Damit entließ Josua das Volk, jeden in sein
Erbteil.
29 Und nach diesen Ereignissen starb Josua Sohn Nuns, der Knecht
Jahves, 110 Jahre alt. Und sie begruben ihn im Umkreis seines
Erbgutes, in Timnat Serach auf dem Gebirge Ephraim, nördlich vom
32 Berge Gaasch *[4]. Die Gebeine Josephs aber, die die Israeliten aus
Ägypten heraufgeführt hatten, begruben sie in Sichem auf dem Feld-
grundstück, das Jakob von den Söhnen Chemors *[5] für hundert Kesita
erworben hatte und ⌜das Joseph als Erbgut zugefallen war⌝[6].
33 Und auch Eleazar Sohn Aarons starb[7], und sie begruben ihn im
Gibea des Pinechas — das war sein Sohn — *[7], das ihm im Ge-
birge Ephraim geschenkt war.

---

1) v. 26a ist Zusatz (Dillmann, Numeri Deuteronomium Josua[2] S. 588; Holzinger, Josua S. 99); denn der schreibend dasitzende Josua paßt nicht in die Szene des Bundesschlusses.

2) Nach LXX ist היום zu ergänzen.

3) v. 27b ist eine unnötige Wiederholung aus v. 27a mit der Nüance בכם statt בנו. Die altertümliche Stelle vom hörenden Steine als Glosse anzusehen (Steuernagel, Josua S. 245; Holzinger, a. O. S. 99), ist nicht angängig.

4) Der Ga'ašberg (cf. Jud. 2, 9. 2. Sam. 23, 30. 1. Chr. 11, 32) ist wohl der südlich von Tibne (S. 163 A. 3) gelegene Berg (Buhl, a. O. S. 101 nach Robinson). — v. 31 ist Zusatz (Dillmann, a. O. S. 588), wie auch die verschiedene Stellung bei LXX andeutet. Er zerreißt in MT v. 30 + v. 32. Die Nachricht der LXX über die Steinmesser (cf. 21, 42 LXX) ist gewiß apokryph (Dillmann, a. O. S. 589). Die Variante Jud. 2, 9 hat Timnat Cheres.

5) אבי שכם ist Glosse (cf. S. 35 A. 2).

6) l. ויהי (sc. השדה) nach Peš. Vulg. und ליוסף nach LXX A Luc. Lat.

7) v. 33b kann wegen der Lokalisierung in Ephraim nicht zu P gehören (Jos. 21, 10ff. P), ist also zu E zu stellen. — Holzinger, a. O. S. 100 meint, daß גבעת פינחס besser als Grabstätte Pinechas als Eleazars paßt. Dann stammte v. 33a aus P und hätte eine Notiz aus E von Pinechas Tode verdrängt. Das ist beachtenswert; denn Gibeat Pinechas ist natürlich dem Pinechas geschenkt gewesen. Aber Eleazar ist bei E bekannt (Dt. 10, 6), so kann man am Texte festhalten. פינחס ist alter Name in der vornehmsten Priesterfamilie (1. Sam. 1, 3. 2, 34). Gibeat Pinechas sucht Jos. ant. 5, 1, 29 in Γαβαθά, womit man Γηβείν (Eusebius, Onomasticon[1] S. 248),

B. Die geschichtliche Stellung des Buches.

I. Herkunft.

1. Heimat und Alter.

Das Sagenbuch, das in der Übersetzung nach seiner Loslösung aus dem Zusammenhange mit den Quellen verwandten Inhalts vorgelegt ist, will nun in die Geschichte des israelitischen Volkes und der Literatur eingereiht werden. Und füglich fragen wir da nach seiner Herkunft in Raum und Zeit, Kultur und Anschauung[1].

Wo ist es entstanden? Es ist als nordhebräisch bezeichnet worden, und diese Auffassung hat sich an seinem Inhalte zu bewähren. Dabei darf nun gleich zu Anfang eine Schwierigkeit nicht übersehen werden. Man kann nämlich leicht in Versuchung kommen, aus dem Schauplatz der Erzählungen und dem Stammescharakter der behandelten Personen auf die Heimat des Erzählers zu schließen. Da nun Joseph in unsern Erzählungen eine hervorragende Rolle spielt und das Interesse an den beiden Hauptstädten der Josephstämme, Sichem und Betel, und andern nordhebräischen Orten lebhaft hängt, so scheint schon daraus der Anspruch auf nordhebräischen Ursprung berechtigt zu sein. Aber hier gilt es, im Auge zu behalten, daß der Schauplatz und die Figuren der Überlieferung dem Erzähler gegeben sein und durchaus nicht mehr freistehen können. Und wirklich zeigt die Jahvequelle, deren judäischer Ursprung heute ziemlich feststeht, dasselbe Interesse an Joseph sowie an Sichem und Betel und zeigt uns also klar, daß wir sehr vorsichtig zwischen den Zügen gegebener

5 Milien nordwärts von Gophna, zusammenbringt, was wieder zur Lage von Gîbia, 6 km sö. von Tibne (תמנת סרח) paßt (cf. Dillmann, a. O. S. 589; Buhl, a. O. S. 170). Doch ist die Sache unsicher (Buhl).

1) Dillmann, Numeri Deuteronomium Josua[2] S. 617 ff.; de Wette-Schrader, Einleitung[8] S. 318 ff.; Reuß, Geschichte der heiligen Schriften[2] S. 249 ff.; Kuenen, Einleitung I, 1 S. 215 ff.; Cornill, Einleitung[6] S. 49 f.; Driver-Rothstein, Einleitung S. 125 ff.; Baudissin, Einleitung S. 89 ff.; Holzinger, Einleitung in den Hexateuch S. 212 ff.; Stade, Geschichte des Volkes Israel I S. 58. 582 ff.; Kittel, Geschichte der Hebräer I S. 68 ff. u. a.

Überlieferung und denen unterscheiden müssen, die des Buches Heimat erschließen lassen; und das ist nicht immer ganz leicht. Doch haben wir ein wichtiges Hilfsmittel der Unterscheidung in den Zügen, die in der Elohimquelle (E) von der Jahvequelle (J) abweichen und auf ihren nordhebräischen Ursprung hindeuten.

So lassen sich doch genug Anzeichen dafür auffinden, daß unser Buch nicht aus Judäa, sondern aus Nordpalästina stammt und wahrscheinlich gerade aus dem Josephstamme hervorgegangen ist. Die Urbewohner Palästinas werden als Amoriter bezeichnet, mögen sie nun im Osten, im Süden oder im Norden wohnen. Nur ganz im tiefen Süden, in der Gegend von Kadesch, begegnen sie uns als Kanaaniter (Num. 21, 1—3). Dagegen heißen sie in der judäischen Jahvequelle fast überall Kanaaniter, und nur ganz selten, im Ostjordanlande (Num. 21, 32), werden sie einmal Amoriter genannt[1]. Diese verschiedene Bezeichnung desselben Volkes hängt nun augenscheinlich mit der verschiedenen Heimat der Erzähler zusammen. Wenn auch der Ursprung der Begriffe Kanaanäisch und Amoräisch dunkel ist, so wissen wir doch, daß seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends unter Kanaan das eigentliche Palästina mit Phönikien verstanden wird, während das Amoräerland in der Libanongegend liegt[2]. Von dort aus haben wohl c. 1400 v. Chr. Vorstöße nach Süden stattgefunden, und wenn unser Buch die Amoriter als Urbewohner nennt, so scheint es aus Gegenden zu stammen, die einst von jenen Stößen zu leiden hatten, also aus den nordisraelitischen, die südlich vom Libanon lagen. Auch weist der Gebrauch bestimmter Namen auf Nordpalästina hin. Im Unterschiede von J, wo der Offenbarungsberg immer Sinai heißt, wird er bei E Choreb genannt (Ex. 3, 1. 17, 6. 33, 6). Dieser Name findet sich in der alten, von E unabhängigen Literatur nur im Nordreich (1. Reg. 19, 8) und spricht also für Abstammung des Buches von daher. Und wenn die östlich an Gilead angrenzenden Aramäer Ostleute heißen (Gen. 29, 1 cf. 31, 24), so erklärt sich dieser Ausdruck nicht von Beerseba und auch nicht gut von Judäa, wohl aber von Nordpalästina aus. Die Vorstellung, daß Jerusalem nicht zu Judäa, sondern zu Benjamin gehöre (Jos. 15, 8. 18, 16), ist so merkwürdig, daß man

1) cf. Wellhausen, a. O. S. 133f. E. Meyer in ZaW. 1 S. 122ff.

2) Müller, Asien und Europa S. 205ff. 213ff. Winckler, KAT[3] S. 181 id. Keilinschriftliche Bibliothek V. Nr. 44, 15. 50, 1. 58, 11. 69, 69. 81, 13f. u. ö.

darin nur die Beschlagnahme der vornehmsten israelitischen Stadt durch einen Nordhebräer erblicken kann.

Für die engere Heimat unter den Nordstämmen kommen für E die Rahelstämme Joseph und Benjamin in Betracht. Mit besonderer Liebe wird des Rahelgrabes gedacht (Gen. 35, 16—20. 48, 7), das J nicht einmal nennt. Es liegt südlich von Betel, „am Wege nach Ephrata", das wahrscheinlich abseits von der südlich führenden Hauptstraße zu suchen ist. Und zwar lag es auf der Grenze zwischen Joseph und Benjamin (1. Sam. 10, 2), die wenig südlich an Betel vorbeiführt (Jos. 18, 13). Es ist heilig, ein Malstein steht darüber; gewiß verehrte der Erzähler dort auch seine eigene Stammmutter und dachte sich vielleicht sogar Jakob mit in ihrem Grabe ruhend (Gen. 48, 7). Noch genauer scheint nicht Benjamin, der in E sogar gegenüber J recht zurücktritt, sondern Joseph der Stamm des Erzählers gewesen zu sein. Denn auffallend ist bei ihm die Erwähnung josephitischer Gräber, wie Deboras Grab, der Amme Rebekkas (Gen. 35, 8), wie Josephs Grab (Jos. 24, 32 cf. Gen. 50, 24f. Ex. 13, 19), und Josuas und Eleazars Grab (Jos. 24, 30. 33), von denen J uns nichts berichtet. Das alles läßt ein vorwiegendes Interesse an josephitischen Erinnerungen erkennen, welches über die gegebene Überlieferung hinausgeht. Endlich kann man auch anführen, daß in der Aufzählung der Gebietsgrenzen neben Juda (Jos. 15, 2ff.) besonders Joseph (Jos. 16*. 17*) mit besonderem Interesse behandelt zu sein scheint, obwohl die unsichere Umgrenzung der andern Nordstämme zu einem guten Teil auf Textzerstörung beruhen mag.

Von den beiden Josephstämmen, die noch als ideale Einheit gedacht sind, scheint Ephraim der Stamm des Erzählers zu sein. Allerdings spielt Sichem, die Hauptstadt Manasses, in den Patriarchengeschichten (Gen. 15? 22. 33, 19f. c. 34 cf. Jos. 24) eine größere Rolle selbst als das ephraimäische Betel; Sichem ist das kostbarste Kleinod im Besitztum Josephs (Gen. 48, 22), dort liegt der Ahnherr begraben. Und Manasses Erstgeburt wird rückhaltlos anerkannt (Gen. 41, 51). Aber das kann wieder auf der gegebenen Überlieferung beruhen, und die Vertrautheit mit ephraimäischen Gegenden ist größer als die in Manasse. Betel gilt als vornehmstes Heiligtum, dort steht nicht nur ein Malstein, sondern ein Gotteshaus, wohin Jakob den Zehnten zu entrichten hat (Gen. 28, 22). In dieser Gegend kennt der Erzähler Weg und Steg; er setzt auch bei seinen Lesern die Lage des nach Ephrata

führenden Weges als bekannt voraus (Gen. 35, 19. 48, 7). Bei der Grenzbeschreibung von Josephs Gebiet zählt er Ephraim vor Manasse auf (Jos. 16, 4ff.), und während sich J noch darüber wundert, daß Ephraim den Vorzug vor Manasse bekommen hat (Gen. 48, 17—19), erscheint dies für E fast selbstverständlich (Gen. 48, 20). Wie schwer wäre es doch einem Manassiten geworden, das einzugestehen!

Die Beweise für nordhebräischen Ursprung des Buches empfangen nun noch eine Verstärkung, wenn man das Lied vom Segen Moses (Dt. 33) dieser Quelle zuschreiben darf, wofür sich die Ausdrucksweise des einleitenden Verses anführen läßt und wogegen schlechterdings nichts spricht[1]. Dabei ist es verhältnismäßig gleichgiltig, ob E das Gedicht verfaßt oder, was ziemlich sicher ist, nur aufgenommen hat[2]. Darin ist nun der Gegensatz zwischen Juda und Joseph offenbar, und der Dichter vertritt deutlich den nordhebräischen Standpunkt. Nicht Nordisrael, sondern Juda hat sich von seinem Volke losgerissen und soll dahin zurückkehren (33, 7); das ist unmöglich für einen Judäer zu sagen; wie man dagegen in Juda empfand, zeigt uns Jesaia[3]. Auch scheint sich hier die Vorstellung wiederzufinden, als liege Jahves größtes Heiligtum, das von Jerusalem, auf benjaminitischem, also nordhebräischem Boden (33, 12). Und im Nordreich gebührt Joseph die Führung; auf ihn strömt der Reichtum hernieder, er ist der Geweihte unter seinen Brüdern (33, 13—17), und sein Land genießt den Segen Jahves. Auch hier aber wird von seinen Söhnen Ephraim vor Manasse gesetzt (33, 17).

Etwas zahlreicher als für die Bestimmung der Heimat sind die Anhaltspunkte in E zur Bestimmung des Alters. Als Grenzländer um Palästina werden dieselben genannt, die wir vor der Zerstörung des Nordreichs immer genannt finden: Im Norden Sidon und Tyrus (Jos. 11, 8. 19, 29), im Nordosten Aram (Gen. 31, 24), im Südosten Moab (Num. 21, 13. c. 22—24*), im Süden Edom (Num. 20, 14ff.), im Südwesten Philistäa (Ex. 13, 17). Dabei lassen sich aber doch einige die Zeit genauer bezeichnende

1) cf. Dillmann, a. O. S. 416; Kittel, a. O. S. 83 A. 9. S. 185; Cornill, a. O. S. 77f.

2) Dt. 33, 8. Die Tradition über Levi bei Massa und Meriba weicht von der uns erhaltenen Erzählung in E ab; cf. S. 122 Vorbemerkung.

3) Jes. 7, 17. cf. Geschichtsbetrachtung S. 145f.

Züge erkennen. Im Unterschiede von J, wo Labans Aram jenseits des Euphrat gesucht wird (Gen. 24, 10. 31, 20. 21a) mit Charan als Hauptstadt, von wo es mehrere Tagereisen bis Rama in Gilead kostet, sind bei E die Aramäer Grenznachbarn von Gilead; über Nacht kann Laban von seiner Heimat nach Gilead gelangen, und das Gebirge dort bildet die Grenze zwischen Israeliten und Aramäern (Gen. 31, 48b. 52)[1]. Daraus darf man schließen, daß zur Zeit des nordhebräischen Erzählers Aram unmittelbares Grenzland von Gilead war, ohne daß man behaupten kann, in den Streitigkeiten Labans und Jakobs spiele der Gegensatz des 9. Jahrhunderts zwischen Aram und Israel nach. So ist auch der Gebietsumfang von Moab bei J und E verschieden gedacht. Nach J befindet sich Balak in Kirjat Chusot noch auf moabitischem Gebiet (Num. 22, 39), und die Israeliten versündigen sich mit Moabiterinnen (Num. 25, 1b). Dann muß aber Moabs Ausdehnung bis in die Gegend der Jordanmündung gedacht sein; denn dort am Pisga haben wir uns das Lager der Israeliten zu denken, nachdem sie die Amoriter geschlagen haben. Dagegen in E gilt der Arnon als Moabs Nordgrenze (Num. 21, 13. 22, 36), und das nördliche Gebiet wird als den Amoritern abgenommenes Land behandelt (Num. 21, 24*), in dem Ruben und Gad erbberechtigt sind (Num. 32, 3). Diese Verschiedenheit muß wohl aus dem Zeitunterschied von J und E begriffen werden. In E wird deutlich auf das Gebiet bis zum Arnon Beschlag gelegt; es scheint ein Zankapfel zwischen Israel und Moab gewesen zu sein. Das führt auf die Zeit der Kämpfe, die von Omri bis auf Jerobeam II. spielten[2]. Die Ausdehnung von Edom ist weniger deutlich; doch

1) cf. S. 28 zur Quellenscheidung.

2) cf. E. Meyer, a. O. S. 128f.; Stade, a. O. I S. 117. Ich zweifle nicht an einer geschichtlichen Besitznahme von Teilen des Ostjordanlandes durch die Amoriter vor Moses Zeit (cf. Wellhausen, a. O. S. 342ff. gegen Meyer und Stade); denn J wie E kennen Amoriter dort. Aber da J und E in den näheren Angaben des amoritischen Gebiets voneinander abweichen, das J nach Cheschbon und Jaazer verlegt, E mit dem nördlich vom Arnon gelegenen Moab gleichsetzt, so glaube ich, diese Verschiedenheit erklärt sich allerdings besser aus den Zeitverhältnissen von E, als Israel das nördliche Moab als sein Eigentum beanspruchte, denn aus genauer Erinnerung bei E über die Lage zur Zeit der amoritischen Herrschaft. Darum verwende ich die Vorstellung von E für die Chronologie.

ist das judäische Kadesch (Jos. 15, 3) an der Grenze Edoms gelegen und wahrscheinlich durch die alte Königstraße damit verbunden (Num. 20, 16). Die Bezeichnung endlich der natürlichen Verbindungen zwischen Ägypten und Kanaan als der Philisterstraße (Ex. 13, 17) beweist, daß E die Philister kannte. Sehr merkwürdig ist aber, daß Philistäa augenscheinlich zu Juda gerechnet wird (Jos. 15, 2ff.).

Von diesen Gebieten ist nun Israel eingeschlossen; und es ist völlig Herr in seinem Lande. Die Urbevölkerung der ,Amoriter' ist untergegangen, von irgendwelchen versprengten Siedelungen dieser Leute, wie sie J noch gekannt zu haben scheint (Jos. 13, 13. 15, 63. Jud. 1, 19. 21. 27ff.), finden wir in E keine Spur mehr; denn die Gibeoniten sind nicht mehr selbständig (Jos. 9, 26). Auch die kainitischen Nomadenstämme, die einst mit Israel nach Kanaan kamen (Jud. 1, 16. 4, 11. 17b), erwähnt E nicht mehr; Mose ist von seinem Schwäher nicht wie bei J (Num. 10, 29ff.) ins gelobte Land geleitet worden, sondern nach Hause gegangen (Ex. 18, 24). Und Kaleb, der von J noch durchaus nicht als Vollisraelit anerkannt wird (Jos. 15, 13ff. Jud. 1, 10ff.), wird von E wahrscheinlich als Judäer angesehen, der mit als Kundschafter auszog (Num. 13, 30. Jos. 14, 6 ff.). Von den israelitischen Stämmen gilt Juda als der größte (Jos. 15, 2), Simeon ist wie Kaleb darin aufgegangen (Jos. 19, 9). Nicht Edom, wohl aber Philistäa gilt als judäisches Besitztum. Daneben steht Josephs Gebiet, das durch eine etwa mit W. Kâna und W. Ifgîm bezeichnete geschwungene Grenzlinie in Ephraim und Manasse zerfällt (Jos. 16f.*). Außerdem haben sich manassitische Geschlechter unter Makirs Führung ins Ostjordanland ergossen und besitzen Gilead zwischen Jarmuk und Jabbok und ferner Basan (Num. 32, 40. Jos. 17, 1). Von den andern Gebieten haben Gad, dessen Gebiet zwischen Arnon und Jabbok liegt (Num. 21, 24b), und Ascher den größten Umfang; aber namentlich Ascher wohnt weit in phönikisches Land verstreut, und Gad ist mit Rubeniten und wohl auch mit moabitischen und verwandten Elementen durchsetzt (Jos. 19, 24ff.* Num. 32, 34—38). Die nebeneinandergelegenen Leastämme Issakar und Zebulon und die Bilhastämme Dan und Naphtali im Norden haben nur kleine Gebiete inne, und dasselbe gilt von den südlichen Gauen Dans und vom Rahelstamme Benjamin zwischen Juda und Joseph (Jos. 18f.*), der Jerusalem umschließen soll (Jos. 18, 16). Levi ist als Volksstamm verschwunden, doch vorhanden als Priesterstamm (Ex. 32, 25—29).

Wesentlich dasselbe Bild zeigt uns nun wieder der Segen Moses (Dt. 33). Auch hier sind Juda, das allerdings abgesondert ist, und Joseph die Hauptstämme, Simeon ist gänzlich verschwunden. Gad hält im Osten treue Grenzwacht, und in seinem Gebiete ist wohl auch hier der absterbende Ruben zu denken. Ascher genießt sein Leben in dem reichen Küstenlande; Issakar und Zebulon stoßen an einem heiligen Berge, gewiß dem Tabor (Dt. 33, 19. Jos. 19, 12—22), zusammen, haben aber auch teil an den Gütern des Meeres. Wenn damit ihre Anwohnerschaft an der Küste des Mittelmeeres gemeint ist, so haben wir hier allerdings eine Verschiedenheit von der Grenzbestimmung bei E, nach der Ascher den beiden Leastämmen am Meere vorgelagert ist[1]. Doch könnten die Waren des Seehandels auch durch das schmale Gebiet Aschers zu ihnen gekommen sein, sodaß sich die einst von Zebulon wirklich behauptete Lage am Meere (Gen. 49, 13) schon vor der Zeit des Mosesegens verschoben haben würde. Dan und Naphtali stehen beieinander und wohnen am Meer, gewiß dem See Gennesaret (Dt. 33, 23). Benjamin umschließt die Wohnung Jahves (Dt. 33, 12), wobei nur an den Tempel von Jerusalem gedacht sein kann; und Levi ist auch hier nur der Priesterstamm (Dt. 33, 8—11).

Der Erzähler kennt sein Land als Königreich (Gen. 37, 8. Num. 23, 21); und zwar gilt ihm nicht Juda, sondern Joseph als Träger der Krone. Das beweist die Entstehung unseres Buches nach der Reichsspaltung. Ganz klar wird diese im Segen des Mose ausgesprochen (Dt. 33, 7), der ja noch etwas älter als E sein kann. Und zwar fühlt sich das Nordreich als stärker denn Juda; kein Gedanke, daß es wieder unter die Herrschaft der Davididen zu treten gedenkt, vielmehr soll Juda sich der Nordmacht wieder angliedern. Dieses Selbstbewußtsein der Nordhebräer erklärt sich genügend nur aus einer glücklichen politischen Lage, die immer mit einer starken Dynastie zusammenhängt. Man rühmt sich seines Königs (Num. 23, 21) und empfindet das Wohlbehagen eines gesondert wohnenden Volkes (v. 9), das sich aber nicht der Saumseligkeit, sondern der Heldenhaftigkeit freut und seine Feinde niederzustoßen gewillt ist (Dt. 33, 17. 20f.).

Wenn wir aus allen diesen Zügen ein Zeitbild zusammensetzen wollen, so ergibt sich als äußerster Rahmen der Kreis zwischen der Reichsspaltung (932)[2] und der Zerstörung Samarias

1) Stade, a. O. I S. 171.

2) Die Zahlen nach Rost bei Winckler, KAT³ S. 319f.

(722). Es ist ganz undenkbar, daß nach dem Untergange des Nordreichs noch jemand eine Geschichtsanschauung hervorgebracht hätte, wie sie uns in E entgegentritt. Ferner weist die Freude am Königtum und das erhobene Stammesgefühl auf eine Zeit, die von Revolutionen ungetrübt war. Solcher Zeiten kennen wir zwei, unter den Dynastien der Omriden (887—843) und der Nimsiden (843—745). Die erste Periode ist aber für E unwahrscheinlich. Denn Omri selbst muß freilich ein bedeutender Mann gewesen sein, der seinem Lande auf Jahrzehnte hinaus die Wege der äußeren Politik gegenüber Tyrus, Aram und Moab wies und durch die Gründung der neuen Hauptstadt Samaria einen klaren Blick für die Notwendigkeit zeigte, die Herrschaft von den Stammesfehden und ihren Zentren unabhängig zu machen; er war aber gegen die Aramäer nicht glücklich, da er Städte an sie verlor und ihnen in Samaria einen Bazar zugestehen mußte (1. Reg. 20, 34). Seine Zeit war also zu unruhig, als daß wir das sichere Hochgefühl des nordhebräischen Sagenbuches daraus erklären können. Noch weniger aber kann man an Achabs Regierung denken. Denn dieser groß angelegte Mann beschwor durch die Duldung des tyrischen Baalskultus den Kampf mit Elia herauf. Nun zeigt aber E prophetischen Geist; und dieser sieht nicht dem enthusiastischen Massenprophetismus ähnlich, den wir in Achabs Umgebung finden (1. Reg. 22, 6), sondern hängt eher mit Elias Gedanken zusammen, wie später noch zu erörtern ist. Dann würde ein solcher Mann aber kaum das Königtum so segensreich empfinden, wie es in E geschieht; der Gegensatz zwischen König und Prophet war zu tief. Da aber die Nachfolger Achabs gleichfalls keine harmonischen Zustände herbeiführten und vermutlich unter den assyrischen Unruhen zu leiden hatten, so werden wir an die Zeit der Nimsiden denken. Denn Jehu stand in Verbindung mit der prophetischen Partei, wenn er auch selbst Wege ging, die nichts mit dem Prophetentum zu tun hatten; und seine Nachfolger haben diese freundliche Stellung, soviel uns bekannt, nicht geändert. Freilich war Jehus eigene Regierung (843—816) und die seines Sohnes Joachaz (816—800) nicht glücklich und hatte schwer unter den Aramäern zu leiden, die auch das Ostjordanland wegnahmen (2. Reg. 10, 32f.) und ins Herz des Nordreichs eindrangen (2. Reg. 13, 3. 7. 22). Aber unter Joas (800—785) und vor allem unter Jerobeam II. (785—745) nahm Israel neuen Aufschwung; die Aramäer wurden besiegt und das Ostjordanland bis zum toten Meer zurückerobert

(2. Reg. 13, 25. 14, 25—28). Von der kurzen Zeit des Glanzes, die unter Jerobeam II. noch einmal für Nordisrael aufstieg, ist Amos Buch das berühmteste Zeugnis.

Diese erste Hälfte des achten Jahrhunderts nun hat man mit gutem Grunde für sehr geeignet als Entstehungszeit unsers Buches angesehen[1]. Von den Aramäern war Israel damals befreit; denn diesen saßen die Assyrer im Nacken. Moab konnte bis zum Arnon als israelitisches Gebiet gelten. Daß zwischen Ruben und Gad keine Grenzlinie angegeben, sondern nur die den Stämmen gehörigen Städte genannt sind (Num. 32, 34—38), erklärt sich wohl aus der Unsicherheit der Verhältnisse in diesem umkämpften Lande. Edom gehört nicht mehr zu Juda (Jos. 15, 2ff.), also muß der Abfall der Edomiter zu Jorams Zeit (2. Reg. 8, 20) vorausgesetzt werden. Dagegen erstreckt sich die Herrschaft Judas tief in den Süden bis über Kadesch hinaus, und auch ganz Philistäa gilt als Bestandteil Judas. Es mag ja sein, daß die judäische Südlinie mehr den Ansprüchen als den wirklichen Besitzverhältnissen Judas entspricht, die man auf das nur von Nomaden bewohnte Negeb erhob. Doch war die Tendenz zur Ausbreitung nach Süden eben vorhanden. Diese Verhältnisse deuten auf die Zeit Uzzias hin (790—738), des Zeitgenossen von Joas und Jerobeam II. Denn von ihm erzählt die Chronik in einem glaubwürdigen Fragment, er habe gegen Araber und Maonäer[2] glücklich gekämpft und eine Reihe von Philisterstädten erobert, darunter Jabne, das nach Jos. 15, 11 zu Juda gehört (2. Chr. 26, 5—10). Es ist also wohl möglich, daß damals Ansprüche von Juda auf Philistäa erhoben wurden, für die sich später die Philister rächten (2. Chr. 28, 17f.). Ob die Bedränger Judas (Dt. 33, 7) in diesen südlichen oder südwestlichen Nachbarn zu suchen sind und der Kampf gegen sie also mit wechselndem Erfolge geführt wurde, oder ob ältere Verhältnisse durchschimmern, kann man fragen.

Auf Jerobeams II. Zeit weisen auch die inneren politischen Zustände. Außer Simeon und Levi sind alle Stämme noch am

---

1) So Wellhausen, Kuenen, Stade, Cornill, Holzinger u. a. An das neunte Jahrhundert denken z. B. Reuß, Dillmann, Kittel u. a., an das zehnte z. B. de Wette-Schrader.

2) Die beiden Namen begegnen uns freilich im Hebräischen sonst nur in der Zeit seit dem 7. Jahrhundert (Jer. 3, 2. 25, 24), sind aber gewiß älter, wie die Keilinschriften beweisen (Winckler, a. O. S. 142f. 150).

Leben und dem Volksleibe noch angegliedert, wenn auch manche strichweise fremdes Gebiet bewohnen. Damit ist gegeben, daß E vor der Katastrophe entstand, durch welche Galiläa mit den Nordstämmen Dan, Naphtali, Zebulon und mit Gilead an Tiklat Pilesar III. fielen (2. Reg. 15, 29 cf. Jes. 8, 23), also vor 734 [1]. Ob die Beobachtung, daß nach E Zebulon wie auch Issakar nicht mehr am Meere wohnt (Jos. 19), auf eine vielleicht schon seit lange vorhandene (cf. Gen. 49, 12) oder erst unlängst erfolgte (cf. Dt. 33, 19) Vorschiebung Aschers nach Süden hindeutet, läßt sich nicht mehr ausmachen. Sonst scheint die Abgrenzung der Stämme gegeneinander recht stabil gegen früher geblieben zu sein. Benjamin wird nicht zum Südreich, sondern zum Nordreich gerechnet; denn die Einkreisung Jerusalems in benjaminitisches Gebiet kann doch nur den Sinn haben, das Gelände der alten Reichshauptstadt als ursprünglich nordhebräisch zu betrachten, während es in Wirklichkeit neutral war.

2. Kulturkreis.

Die kulturgeschichtlichen Verhältnisse, die den Schreiber des nordhebräischen Sagenbuches umgeben, bestätigen und ergänzen nun das Bild, das wir uns von Heimat und Alter bisher gemacht haben. Eine sehr wichtige Erkenntnisquelle ist hier für uns das Bundesbuch; denn es beschäftigt sich nicht wie die übrigen Teile mit den Verhältnissen der Vergangenheit, sondern der Gegenwart. Zwar werden wir sehen, daß dies alte Weistum dem Grundbestand nach vor der Periode des 8. Jahrhunderts geschrieben sein muß; denn manche sehr wichtige spätere Verhältnisse finden darin keine Berücksichtigung. Aber da seine Herkunft aus dem Nordreich feststeht und da es in unser Buch als altes Weistum aufgenommen ist, so muß angenommen werden, daß es auch damals noch als altes Rechtsbuch galt und demnach zu den Grundlagen der Kultur noch passen muß. Auch ist nicht zu übersehen, daß ein Gesetz ideale Verhältnisse hervorrufen will, denen die wirklichen durchaus nicht immer entsprechen, sodaß wir die Forderungen nicht einfach als vorhandene Tatsachen ansehen dürfen. Aber trotzdem müssen die wirklichen Verhältnisse den Grund bilden, auf dem sich die Forderungen erheben, und diese Voraussetzungen kommen für uns besonders in Betracht.

---

1) cf. Winckler, KAT³ S. 264f.

Der Kultus ist nicht an ein einziges Heiligtum gebunden, sondern wird hin und her im Lande ausgeübt. Die einzelnen Stämme scheinen ihre kultischen Mittelpunkte zu haben. Issakar und Zebulon opfern auf einem Berge, gewiß auf dem Tabor, gerechte Opfer (Dt. 33, 19 cf. Hos. 5, 1); Aschers Heiligtum liegt wahrscheinlich auf dem Karmel (Jos. 19, 26b); Manasse verehrt den heiligen Baum und den heiligen Stein von Sichem (Gen. 35, 4. 33, 20. Jos. 24, 26); Ephraim aber birgt Betel, das größte Heiligtum des Nordreichs, wohin der fromme Israelit den Zehnten entrichtet (Gen. 28, 22), samt den umliegenden ehrwürdigen Grabstätten Deboras, Rahels, Josuas und Eleazars in seiner Mitte. Und wenn uns bei Amos und Hosea Betel, Gilgal, Beerseba als berühmte Wallfahrtsorte begegnen [1], so kann man nicht zweifeln, daß auch unser Erzähler diese Orte als heilig verehrt, da er sonst unmöglich die Gestalten seiner Erzählung gerade dort weilen lassen würde. Aber damit ist die Zahl der Heiligtümer gewiß nicht erschöpft, denn vielerorten kann man Jahves Namen anrufen und Altäre bauen (Ex. 20, 24ff.). An den heiligen Stätten werden Altäre aus Erde oder unbehauenen Steinen errichtet (Ex. 20, 24f.), die Natur ist der Religion näher verwandt als die Kultur. So nimmt denn E auch an den heiligen Bäumen und Malsteinen keinen Anstoß; die Steine begegnen bei ihm besonders häufig. Doch Gottesbilder sind vom Gesetz verpönt (Ex. 20, 4. 23).

An den Heiligtümern werden die Opfer dargebracht (Ex. 20, 24) und die Feste gefeiert (Ex. 23, 19). Die Opfer bestehen in Tieren und Früchten; aber wohl nirgends kommen die unblutigen ohne Verbindung mit den blutigen vor. Diese heißen Schlachtopfer und Brandopfer (Gen. 22, 7. Ex. 10, 25. 18, 12. 20, 24. 24, 5. 32, 6), wobei das Schlachtopfer als der umfassendere Begriff zu gelten hat, und werden von Rindern und Kleinvieh dargebracht. Zum Teil sind sie Erstlingsopfer der Herde (Ex. 22, 28), aber nicht immer. Die beiden weihevollsten Ereignisse der Vergangenheit des Volkes, der Auszug aus Ägypten (Ex. 12, 21—23) und der Bundesschluß am Choreb (Ex. 24, 7f. cf. v. 11b), sind mit blutigen Opfern verbunden; diese gehören also notwendig zu den feierlichsten Akten. Neben ihnen stehen die Fruchtopfer, die vor-

---

1) Am. 3, 14. 4, 4. 5, 5. 8. 14. Hos. 4, 15. 9, 15. 10, 5. 15 cf. Kuenen, a. O. I, 1 S. 231.

züglich in Korn und Wein bestehen (Ex. 22, 27. 23, 16), also in den Gaben des Kulturlandes.

Unter den Festen ist das Passa das älteste und vornehmste; es wird auf Mose selbst zurückgeführt (Ex. 12, 21—23). Als Freudenfest der dargebrachten Erstgeburt der Tiere erscheint es aber nicht; denn diese wird immer am achten Tage geopfert, von einer Zusammenlegung auf ein gemeinsames Frühlingsfest hören wir nichts (Ex. 22, 28)[1]. Vielmehr tritt der Charakter des Passa als Erlösungsfest stark hervor; es ist ein Opfer zur Erhaltung menschlichen Lebens. In ursprünglicher Verbindung mit dem Mazzenfest, dem der ungesäuerten Brote, steht es nach E anscheinend nicht; denn Mazzen werden von E nicht in der Auszugsgeschichte erwähnt. Zwar finden wir die Feier dieses Festes jetzt im Bundesbuch angeordnet (Ex. 23, 15a), aber da es hier nicht als Fest der Ernteerstlinge betrachtet wird, was es doch seiner Natur nach sein muß (Dt. 16, 9)[2], so ist es vielleicht an dieser Stelle erst nachträglich aus den jahvistischen ‚Bundesworten‘ (Ex. 34, 18) eingeschoben und hat das ursprünglich hier wohl genannte Passafest verdrängt. Freilich gehört Ungesäuertes zum Passa (Ex. 23, 18), doch ist das ein Nebenzug, der nicht ein ganzes Fest hervorruft. Das allgemeine Erstlingsfest der Ernte ist das Pfingstfest (Ex. 23, 16a). Während dies in Judäa Wochenfest hieß (Ex. 34, 22f. Dt. 16, 9), weil es sieben Wochen nach dem Mazzenfest gefeiert wurde, sich also danach bestimmte, fehlt dieser Name für das ‚Erntefest‘ im Bundesbuch, was sich gut erklärt, wenn hier das Mazzenfest ursprünglich nicht genannt war. Als drittes Hauptfest begegnet uns das Ernteschlußfest (Ex. 23, 16b) am Ausgang des Jahres, wenn man das Letzte vom Felde und besonders vom Weinberg einheimste. An den drei hohen Festen versammelte man sich

1) Wellhausen, Prolegomena⁴ S. 87ff. hält das Passa für ein Fest der Tiererstlinge, erst nachträglich sei die menschliche Erstgeburt damit in Verbindung gebracht. Dann muß er für Ex. 22, 28f. die Unbekanntheit des Passa annehmen (S. 91). Das ist doch sehr unwahrscheinlich. Der sühnende Charakter, auf den mich namentlich Herr Professor Giesebrecht aufmerksam gemacht hat, tritt zu deutlich hervor, um ihn als sekundär erscheinen zu lassen. Und die menschliche Erstgeburt scheint nicht das posterius, sondern das prius gewesen zu sein, in deren Ablösung eben das Passa besteht (cf. Ex. 22, 28).

2) Wellhausen, a. O. S. 85.

in reinen Kleidern (cf. Ex. 19, 10) zum Reigentanze (Ex. 23, 14), wobei wohl nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen und Mädchen beteiligt waren (Ex. 32, 6 cf. 15, 20). Der Versammlungsort war das Gotteshaus (Ex. 23, 19). Darunter haben wir uns natürlich nicht eine beliebige Opferhöhe zu denken, sondern den religiösen Mittelpunkt des Stammes oder Volkes, wie sich Betel, Gilgal, Beerseba, Dan als solche bei Amos und Hosea finden. Die hohen Feste rückten die Menschen näher zusammen und vergeistigten die Blutsgemeinschaft in der Religion.

Nicht eben ein Fest, aber eine Feier bedeutet der Sabbat. Seine Hochhaltung ist von Mose geboten (Ex. 20, 8 cf. 23, 12), und die mit E zeitlich verwandte Literatur beweist, daß er neben dem Neumond auch im praktischen Leben eine Rolle gespielt hat[1]. Er hat wohl nichts mit dem Kulturlande zu tun, sondern ist gerade umgekehrt ein Rest aus der nomadischen Zeit und Lebenshaltung, der einst eng mit den Phasen des Mondlaufs zusammenhängen mochte. Auch hängt das Sabbatjahr mit ihm zusammen (Ex. 23, 10) und weiter das Gesetz über die Freilassung der männlichen Sklaven im siebenten Jahre (Ex. 21, 1f.). Der Sabbat greift also tief in das gesamte Kulturleben ein und bestimmt gerade die zartesten Züge darin: auch Klient, Sklave und die Tierwelt sollen dann einmal aufatmen dürfen (Ex. 23, 12).

Das Kulturbild, welches uns aus dem Bundesbuche, aber auch aus andern Teilen unsers Sagenbuches anblickt, trägt nun ganz die Züge, die wir nach der Schilderung des Kultus erwarten müssen; Kultus und Kultur sind aufs engste miteinander verwachsen[2]. Wie die Stämme ihre Heiligtümer haben, so zeigt sich überall das Stammesgefühl noch ungebrochen; eine Verschmelzung der einzelnen Stämme hat etwa nur zwischen Simeon und Juda und vielleicht zwischen Ruben und Gad stattgefunden. Der Stamm ist solidarisch im Kriege; wenn Ruben und Gad mit zur Eroberung ausziehen (Num. 32 cf. Dt. 33, 21) oder Makir sich Gilead erobert (Jos. 17, 1), so kann man nicht annehmen, daß einzelne Geschlechter zurückgeblieben sind[3]. Und wahrscheinlich ist es dieser

1) cf. S. 88 A. 5.

2) Zum Kulturbild cf. namentlich Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[2] S. 79ff. Benzinger, Hebräische Archäologie S. 133ff. 320ff.; Nowack, Hebräische Archäologie I S. 330ff.; Buhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten.

3) Den Hauptbeweis liefert das Deboralied Jud. 5.

kriegerische Charakter des Heerbanns aus uralter Zeit, der auch im Kulturlande den einzelnen Stämmen ihr Sonderbewußtsein erhielt; die bei der Eroberung erhaltenen Gebiete sind mit merkwürdiger Zähigkeit von ihnen behauptet worden, und die Verschiebungen sind verhältnismäßig sehr gering. Die größte Expansionskraft zeigt der junge Josephstamm; denn aus ihm haben sich drei neue Stämme entwickelt: Ephraim, Manasse und Makir, das Gebirge Ephraim ist ihm zu eng geworden. Aber sonst scheinen neue Stammbildungen im Kulturlande nicht mehr vorgekommen zu sein.

Ein echtes Produkt der Seßhaftigkeit ist dagegen die Familie, die als Rechtssubjekt im Bundesbuche eine sehr bedeutende Rolle spielt. Sie wohnt im Hause (Gen. 24, 23. 31, 14. Ex. 22, 6. 7) beieinander. An der Spitze steht der Mann als pater familias, der über weitgehende Rechte verfügt. Auch die erwachsenen Söhne unterstehen seiner Gewalt, solange sie zu Hause sind, auch wenn sie selbst schon wieder Kinder haben, und vor allem gehören die Töchter bis zur Ehe in sein Haus; ja die Vorstellung ist noch nicht im Bewußtsein erloschen, daß die Töchter mit ihren Kindern in gewissen Fällen auch nach der Ehe der väterlichen Gewalt noch untertan sind (Gen. 31, 43). Der Vater kann Sohn und Tochter in die Sklaverei verkaufen (Ex. 21, 7), wie es auch von ihm abhängt, ob er ein Mädchen in die Ehe geben will oder nicht (Ex. 22, 16). Neben ihm steht das Weib nicht ebenbürtig, sondern eher als Besitz, den er sich um die Morgengabe, den mohar, erkauft. Die Monogamie ist zwar nach den Beispielen aus der Patriarchenzeit die Regel gewesen; doch findet man an einer Doppelehe Jakobs keinen Anstoß. Und vor allem konnte sich der Mann mehrere Sklavinnen als Kebsweiber halten (Ex. 21, 10). Die Beispiele von Hagar, Bilha und Zilpa zeigen, daß in besonderen Fällen das Eheweib ihre Leibsklavin dem Manne überließ, um durch sie zu Kindern zu gelangen, wenn ihr solche versagt waren. Indem sie die Sklavin „auf ihren Knien gebären“ ließ (Gen. 30, 2), erkannte sie ihr Kind als ihr eigenes an. Doch ist seit der Patriarchenzeit, in der Rebekka um ihre Zustimmung zur Ehe mit Isaak gefragt wird (Gen. 24, 58), die Stellung der Frau vielleicht gesunken (Ex. 22, 16). Nur als Mutter kommt ihr von den Kindern dieselbe Ehrfurcht zu wie dem Vater (Ex. 21, 15. 17). Von den Söhnen gilt der erstgeborene als hoch bevorzugt (Gen. 25, 29ff. cf. 48, 20b); auf ihn geht die geheimnisvolle Kraft des väter-

lichen Segens über (Gen. 27). Dafür übernimmt er geeigneten Falls Pflichten gegen die jüngeren Brüder (Gen. 42, 37). Da die Söhne bei Lebzeiten des Vaters gewöhnlich kein eigenes Vermögen haben, so wirbt der Vater für den erwachsenen Sohn um ein Weib (Gen. 24, 38), wie er ihm auch eine Sklavin als Kebsweib überlassen kann (Ex. 21, 9). Bisweilen adoptiert er die Enkel, die dann gleichberechtigt in der Reihe der Söhne stehen (Gen. 48, 12. 50, 23); sonst ist der Sohn aber Herr über das Schicksal seiner Kinder, auch wenn er noch im Vaterhause lebt (Gen. 42, 37). Die Töchter scheinen, wie es auch nach dem späteren Gesetz der Fall war, nur dann zu erben, wenn keine Söhne vorhanden sind (Gen. 31, 14)[1]. Zur Familie gehören auch die Sklaven (Ex. 21, 1ff.), deren Los milde war. Sie bekamen von ihrem Herrn wohl ein Weib, das freilich mit den Kindern Eigentum des Herrn blieb, auch wenn der Sklave frei wurde. Die Freiheit stand allerdings nur dem hebräischen Sklaven in Aussicht, und zwar im je siebenten Jahre, das dem Sabbat der Woche entsprach und danach gebildet ist. Doch mag der hebräische Sklave aus Liebe zu seinem Herrn und seiner Familie oft auf das Recht der Befreiung verzichtet haben; er wurde dann als ‚Höriger' durch sein fließendes Blut mit dem Hause seines Herrn für immer verbunden. Solche Sklaven konnten zu Hausverwaltern (Gen. 24, 1) und bei Kinderlosigkeit des Herrn sogar zu Erben aufsteigen (Gen. 15, 2). Die hebräische Sklavin pflegte als Konkubine des Herrn oder seines Sohnes gehalten und im letzteren Fall als Tochter behandelt zu werden (Ex. 21, 9).

Die regelmäßige Beschäftigung ist die des Bauern, Viehzucht und Ackerbau werden gleicherweise betrieben. Der Viehstand zeigt Rinder, Esel, Schafe und Ziegen (Ex. 10, 24. 12, 32. 38. 21, 28f. 33. 35. 37. 22, 3. 8). Dabei scheinen Rinder und Esel mit im Hause gehalten zu werden (Ex. 21, 28f.), und das Rind hat sogar eine höchst altertümliche Beziehung zum Rechtsleben, es wird getötet, wenn es einen Menschen erstoßen hat. Dagegen wurde das Kleinvieh wohl meist im Freien gelassen (Gen. 31, 19). Pferde kommen nicht vor; auch Kamele werden im Bundesbuch nicht erwähnt und scheinen keine Rolle mehr zu spielen[2]. Das

1) Nur J, nicht E kennt Söhne Labans.

2) Eine Aufzählung des Viehbestands in der Patriarchenzeit liefert Gen. 32, 15f.: Ziegen, Schafe, Kamele, Rinder, Esel. Auch hier fehlt das Pferd, das E nur im Auslande kennt (Gen. 50, 9. Ex. 14). Doch kann nicht

bebaute Land besteht hauptsächlich in Feld und Weinberg (Num. 16, 14. 20, 17. 21, 21. Ex. 22, 4); dazu kommen die Ölpflanzungen (Ex. 23, 11. Jos. 24, 13). Und zwar ist anzunehmen, daß zur Zeit von E der Grundbesitz mindestens zum Teil Privateigentum und nicht mehr Allmende war. Denn zwar die scharf bestimmten Grenzen (Ex. 22, 4f.) vertragen sich mit einem von Zeit zu Zeit neu aufzuteilenden Gemeindebesitz und mögen auch ursprünglich im Bundesbuch so gemeint sein; aber ein Besitztum wie Nabots Weinberg (1. Reg. 21) und die im 8. Jahrhundert vorhandenen sozialen Gegensätze sprechen für den Übergang zum Privateigentum [1]. Dagegen ist die Geldwirtschaft im Bundesbuche noch sehr in den Anfängen begriffen. Wir finden die Silberwährung, deren Einheit der Sekel ist (Gen. 20, 16. 31, 15. Ex. 21, 32. 34f. 22, 6. 24) [2], dabei ist noch deutlich zu merken, daß das Geld wie ein Naturprodukt angesehen wird: der Dieb muß gestohlenes Vieh oder Geld gleichermaßen doppelt wiederhergeben (Ex. 22, 3. 6) [3]. Eine selbständige Verwertung des Geldes im Zinswesen kommt zwar vor, wird aber vom Gesetze nicht anerkannt (Ex. 22, 24a). Doch haben bestimmte Besitzobjekte bereits bestimmten Geldwert; so scheint der Preis für einen Sklaven 30 Sekel zu betragen (Ex. 21, 32), und ebenso die Morgengabe für eine Jungfrau, die ja väterlicher Besitz ist, auf eine bestimmte Summe festgesetzt zu sein (Ex. 22, 16) [4].

---

zweifelhaft sein, daß zur Zeit von E Pferde in Palästina eingeführt waren, sodaß sowohl die Erzählung von E wie das Bundesbuch hier ältere Verhältnisse widerspiegeln.

1) In Judäa hatte man zu Jesaias (Mi. 2, 5) und Jeremias (Jer. 37, 12) Zeit noch Gemeindebesitz (cf. Wellhausen, Kleine Propheten[3] S. 138; Buhl, a. O. S. 55ff.). Inwieweit für Nordisrael noch dasselbe galt, ist nicht mehr auszumachen, wenn sich auch neben dem Privatbesitz die Allmende sehr gut verträgt, wie noch heute in Palästina (Buhl, a. O. S. 57). Ob vielleicht die Ölpflanzungen zur Allmende gehörten, wie um Medina die Palmenhaine und Gärten (Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten IV S. 18 cf. Buhl, a. O. S. 56 A. 1)? Sie kommen in den privatrechtlichen Bestimmungen nicht vor, nur Ex. 23, 11.

2) Über die Sekelwährung cf. Benzinger, a. O. S. 189ff.; Nowack, a. O. S. 209ff.

3) Buhl, a. O. S. 95 A. 1.

4) Im Deuteronomium beträgt der mohar 50 Sekel (Dt. 22, 29). Doch sind die judäischen Verhältnisse nicht ohne weiteres auf Nordpalästina zu übertragen. Der Ersatz für ein gestohlenes Schaf war in Judäa nicht vier-

Andrerseits gab es keine festgesetzte Ablösungssumme für das Leben eines Freien bei fahrlässiger Tötung durch einen Stier (Ex. 21, 30); es stand dann dem Hausherrn frei anzugeben, ob er Bußgeld annehmen wollte und wie hoch.

Schwerer als das Wesen und die Befugnis von Stamm und Familie ist der Charakter der zwischenstehenden Gemeinschaft der Sippe oder der Gemeinde zu erkennen. Wohl kennt E Geschlechter, mišpachôt (Gen. 24, 38. 41. Ex. 12, 21. Jos. 7, 14. 17), aber vor der Einwanderung. Im Bundesbuche werden sie nicht erwähnt. Wirklich waren auch gerade diese Gemeinschaften durch die feste Ansiedlung größeren Veränderungen ausgesetzt als die politische und kriegerische des Stammes oder die vermögensrechtliche der Familie. Denn in der Sippe stellte sicht recht eigentlich der Blutsverband der Nomadenzeit dar, der infolge des Übergangs zum Dorf- und Stadtleben natürlich gelockert wurde. Er verwandelte sich jetzt in den Gauverband oder in die städtische Kommune; aus der Sippe wurde die Gemeinde. In Zusammenhang mit diesem Verbande steht nun die von E öfter erwähnte Einrichtung der Ältesten (Ex. 3, 18. 12, 21. 17, 5. 18, 12. 24, 14. Num. 11, 16ff.), die bei J sonderbarerweise nicht erwähnt werden[1]. Das geht deutlich aus Ex. 12, 21 hervor, wo sie die Vertreter der Sippen sind, und wird bestätigt aus der Zeit des neunten Jahrhunderts, wo wir gerade im Nordreiche Stadtälteste unter Achab finden (1. Reg. 21, 8ff.), und später aus dem siebenten, wo sie das Deuteronomium als Stadthäupter kennt (Dt. 19, 12. 21, 2. 4. 6. 19. 22, 15f.).

Man hat nun den Eindruck, daß im Bundesbuch die Gerichtsbarkeit an diese Gemeinden mit ihren Ältesten übergegangen ist. Freilich ist die Loslösung des Strafrechts aus der Hand der Familie noch nicht völlig erfolgt. Die Blutrache und das Fersenrecht hat noch Geltung (Ex. 21, 23ff.), und in gewissen Fällen kann der Geschädigte Bußgeld nach seinem Ermessen annehmen oder ver-

---

fach (Ex. 21, 37), sondern siebenfach (2. Sam. 12, 6 LXX ἑπταπλασίονα cf. Wellhausen, Text der Bücher Samuelis S. 183 A. 1). Daß Gen. 31, 39f. J auf das nordhebräische Bundesbuch Rücksicht nimmt (Baentsch, Bundesbuch S. 45), ist darum auch sehr zweifelhaft.

1) cf. Buhl, a. O. S. 40. Wenn J zu Salomos Zeit schrieb, so erklärt sich vielleicht das Schweigen über die Vertreter der alten Volksaristokratie, gegen die Salomo vorging, ziemlich einfach.

weigern. Doch scheint praktisch die Gemeinde in das Rechtsverfahren einzugreifen. Vor allem spricht für die Beteiligung der Gemeinde an der Rechtspflege die Tatsache des Bundesbuches selbst, das für bestimmte Rechtsfälle schon ganz bestimmte Anweisungen gibt, deren Ausführung natürlich der Gemeinde nicht gleichgiltig sein konnte. Und gerade im Strafrecht mußte sie mindestens über der Exekution wachen, wenn nicht sie selbst in die Hand nehmen, auch wenn dabei der Mitwirkung der Familie wie beim ius talionis der weiteste Spielraum blieb. Das forderte das öffentliche Interesse; denn unbeschränktes Faustrecht ist in geordneten Verhältnissen unmöglich. Darauf deutet ferner der Ausdruck môt jûmat für die Todesstrafe (Ex. 21, 12. 15. 17. 29 cf. 19, 12b), der an einen öffentlichen Vollzug, etwa durch Steinigung (Jos. 7, 24. 1. Reg. 21, 8ff.) denken läßt. Er findet sich immer bei Strafe für den Tod eines Freien, der zu sühnen ist. Dagegen bei Tötung eines Sklaven gilt vom schuldigen Herrn, daß er der Blutrache verfällt (naḳôm jinnaḳem Ex. 21, 20), und bei Tötung eines Diebes, daß dann das Blutrecht gilt (damîm Ex. 22, 1. 2a). In solchen Fällen verschmähte also wahrscheinlich die Gemeinde, öffentlich einzuschreiten, sondern überließ die Rache der Familie des Getöteten, der als Sklave oder Dieb kein Gemeindeinteresse beanspruchen konnte. Während so das ius talionis von der Familie auf die Gemeinde überging, scheint andrerseits auch die Haftbarkeit der Familie für das schuldige Mitglied gemildert zu sein. Nirgends hören wir, daß für den Schuldigen auch sein Bruder oder Vater der Blutrache verfallen sei. Möglich, daß hier das Gesetz idealer war als die Wirklichkeit. Wie beim Kriminalrecht hatte die Gemeinde auch Mitwirkung beim Privatrecht im Prozeß. Prozessiert wurde schon viel, und es stellten sich auch die hiermit verbundenen Gefahren der Verleumdung, des falschen Zeugnisses, der Bestechung, der falschen Parteilichkeit ein, Schäden, die das Bundesbuch einzuschränken sucht (Ex. 23, 1—3. 6—9). Und auch über Sakrileg richtete die Gemeinde (Ex. 22, 17—19a). Als Exekutoren werden in ihrem Namen neben der beteiligten Familie aber die Ältesten in Gau und Stadt aufgetreten sein (cf. 1. Reg. 21, 10); welche Macht sie gegenüber der Familie zur Zeit unsers Sagenbuches gewonnen haben, läßt sich nicht erkennen. In der Natur der Sache lag, daß das öffentliche Verfahren über die Privatrache mit der Zeit die Oberhand gewann.

Die heiligste Hüterin des Rechts, das in der Gemeinde

gepflegt wurde, war die Religion, und aus ihrer Tiefe zog das Recht seine sittlichen Züge, die uns im Bundesbuche überraschen. Es gab Gebiete des Lebens, wohin die Macht der Gemeinde nicht reichte, wie die Lage der Armen (Ex. 22, 24—26), der Witwen und Waisen und der im Thing der freien Gemeinde rechtlosen Fremdlinge, die sich in den Rechtsschutz einer Gemeinde begeben hatten (Ex. 22, 20a. 22b. 23, 9a). In solchen Fällen, wo kein pater familias das Recht schützen konnte, mußte an das sittliche Gefühl appelliert werden. Noch mehr galt das bei Fragen, die außerhalb des eigentlichen Rechts lagen, wie bei der Haltung gegen den persönlichen Feind (Ex. 23, 4f.). Hier zeigt das Gesetz ein sehr feines sittliches Gefühl, das nur in der Religion wurzeln kann. Wie sie hier auf die Gesinnung veredelnd wirkte, so trat ihr Einfluß aber auch im öffentlichen Leben zutage, wie sich im Asylrecht und im Orakel zeigt. Während der vorsätzliche Mörder vom Schutze des Altars ausgestoßen ist und rettungslos der Rache anheimfällt (Ex. 21, 12. 14), genießt der unglücklicherweise zum Totschläger Gewordene das Asylrecht am Altare Jahves (Ex. 21, 13). Gewiß haben wir diese Altäre nicht nur in den großen Stammesheiligtümern zu suchen, sondern an all den heiligen Stätten der Geschlechter, der Gauverbände und Städte, denn ihr Friede muß allen verhältnismäßig gleich zugänglich gewesen sein[1], sodaß hier das Heiligtum der Gemeinde mildernd auf das Rechtsleben einwirkte.

So ist nun auch das Orakel Jahves für das Rechtsleben von hoher Bedeutung, das wir uns gewiß am Heiligtum wirkend zu denken haben. Kann eine Streitfrage auf rechtlichem Wege nicht zur Entscheidung kommen, so wendet man sich an Gott d. h. an das Heiligtum (Ex. 22, 7. 8), wo dann durch Gottesurteil die endgültige Entscheidung getroffen wird. In allen schwierigen Fällen bildet also das Gottesgericht die höchste Instanz. Das ist ein genaues Abbild zu dem Verhältnis, das unter Jetros Anweisung am Choreb zwischen den Gemeinderichtern und Mose als dem Vertreter Gottes hergestellt wird (Ex. 18). Als die Spender des Gottesspruchs haben wir uns die Priester zu denken. Der Levi-

1) Wenn später das Deuteronomium (Dt. 19, 3) für ganz Juda nur drei Asylstädte in Aussicht nimmt, so ist daraus schwerlich ein Rückschluß auf eine entsprechend kleine Zahl von Altären zu ziehen, die das Bundesbuch anerkennt.

stamm ist als politische Macht untergegangen, hat aber die Urim und Tummim[1] in seiner Verwaltung (Dt. 33, 8) und ist zugleich in Jahves Priestertum eingesetzt (Ex. 32, 25—29). Das Bewußtsein, daß er einst ein Stamm wie seine Brüder war, ist noch nicht erloschen, aber gerade bei einem solchen priesterlichen Blutsverbande konnte es natürlich sehr leicht geschehen, daß priesterliche Familien fremden Bluts mit dem Namen Levi verwuchsen. Namentlich an den großen Stammesheiligtümern haben wir uns die levitischen Priester ansässig zu denken, wo sie dann das heilige Los warfen über Recht und Unrecht. Ob sie auch mit jedem Gauheiligtum verbunden waren, ist fraglich.

Hat E das Bundesbuch als gültiges Rechtsbuch aufgenommen, dann werden die Kulturzustände, die hier kurz skizziert worden sind, im ganzen auch für die Zeit unsers Erzählers noch maßgebend sein. Damit stimmt überein, wenn wir ihn in die erste Hälfte des achten Jahrhunderts gewiesen haben. Denn um die Mitte dieses Jahrhunderts wurde die Ruhe der Zustände durch neue politische Mächte und durch eine ganz neue Weltanschauung einer neuen Prophetie so schwer erschüttert, daß das alte Bundesbuch fürder nicht mehr die Rechtsgrundlage für Kultus und Kultur bleiben konnte. Nun war es zu Ende mit der Herrlichkeit des Nordreichs und seiner Stämme, die einer nach dem andern vom Volksleibe losgerissen wurden. Nun brach der alte Kultus zusammen, der mit dem Landleben in den Opfern und Festen so fest verwachsen war; Jahve selbst zerschlug das Reichsheiligtum von Betel (Am. 9), und die Opferhöhen mit den grünen Bäumen und Steinen wurden als abgöttisch gebrandmarkt. Nun wurde die Leerheit des Priestertums aufgedeckt und ihm die Führung des Volkes bestritten und entrissen vom Genius der Prophetie, der so einsam, so weltfern in dieser Zeit stand und doch die Zeichen der Zeit allein begriff. Das nordhebräische Sagenbuch zeigt noch

1) Ob Fluchlos und Unschuldlos (Wellhausen, Prolegomena[3] S. 412)? Der Gegensatz der Wurzeln $\sqrt{\text{ אר}}$ und $\sqrt{\text{ תם}}$ würde dazu wohl passen. 1. Sam. 14, 41 LXX liegt für Saul im ארים das Ungünstige, im תמים das Günstige. Um eine Alternative ja und nein handelt es sich nach 1. Sam. 14, 41 LXX sicher, gerade wie beim arabischen Losorakel (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] S. 132). Aus 1. Sam. 28, 6 läßt sich nur schließen, daß Träume, Urim und Propheten drei Offenbarungen künftigen Schicksals brachten. Etymologisch übertrifft keine Deutung Wellhausens Erklärung.

nichts von diesen schweren Stürmen und Kämpfen. Hier feiert man noch die Stämme Israels in Lobsprüchen und weiß ihre Wohnsitze deutlich zu bestimmen, hier freut man sich noch der Heiligtümer mit ihren Symbolen, die aus der Zeit der Erzväter herrühren, und der priesterliche Stamm Levi ist hochgeehrt als Spender der göttlichen Weisungen. Auch wenn wir bedenken, daß das Ideal immer anders ist als das Leben und annehmen müssen, daß die Verschiebung der sozialen Verhältnisse und die Verschlechterung der Sitten, die von Amos und Hosea bekämpft wurde, sich schon geraume Zeit vor der Mitte des achten Jahrhunderts anbahnte und unserm Erzähler also nicht unbekannt sein konnte, ist es doch nicht gut möglich zu glauben, daß der furchtbare Stoß gegen die alten Zustände damals von den Propheten schon geführt war. In dem hier geschilderten Kulturbilde wetterleuchtet es noch nicht einmal von dem Gewittersturm, der diese Kultur zertrümmern sollte.

3. Anschauungskreis.

Wir haben den Kreis, aus dem die Elohimquelle entsprungen ist, nach seiner örtlichen und zeitlichen Lage und seinem kulturgeschichtlichen Gehalt zu bestimmen gesucht. Es gilt nun noch, auf die Anschauungswelt des Erzählers zu achten und sie in Verbindung mit der übrigen Geistesgeschichte des Alten Testaments zu setzen. Hat sie Analogien in der uns erhaltenen Literatur? Man hat die Frage häufig mit dem Hinweis auf den prophetischen Charakter des Buches beantwortet. Das kann uns als Richtschnur dienen.

Wirklich finden wir nun darin Berührungen mit der prophetischen Bewegung. Der Prophetenstand gilt als hoch angesehen; denn die beiden größten Männer der Vergangenheit, Abraham (Gen. 20, 7) und Mose (Dt. 34, 10), werden als Propheten bezeichnet, also wird dem Prophetentum die geistige Führerrolle in der religiösen Geschichte Israels eingeräumt. Nicht schwärmende Massen sind seine Vertreter, mit denen die geistigen Aristokraten nichts zu tun hatten, sondern einsam stehende große Männer, in denen sich Gott offenbart. Wohl finden wir auch Züge aus der antiken Form des Prophetismus in unserm Buche wieder, wie bei Mirjam, die als gottbegeisterte Magd unter Pauken und Reigentanz das Erlösungslied singt (Ex. 15, 20). Dahin darf auch gerechnet werden, daß Gott sich im Traumgesicht den Menschen kundtut,

wie es Abraham, Jakob und Joseph widerfuhr. Die starke Hervorhebung dieser Art von Visionen, womit sich E von J unterscheidet, ist wohl weniger ein Zeichen seines jüngeren Alters und größerer Reflexion, als dafür, daß dem Erzähler aus seiner Umgebung prophetische Träume wohl bekannt waren, in denen Gott den Menschen die Zukunft enthüllte. Und insofern verrät der Traum als Offenbarungsform gerade eine viel altertümlichere Betrachtungsweise, als sie uns beim Erzähler der Jahvequelle begegnet. Doch treten diese antiken Züge gerade in der Grundschrift unsers Buches nicht als charakteristisch für das Prophetentum auf. Abraham empfängt nächtliche Gesichte, Mose empfängt keine, sondern taghelle Offenbarungen, und doch sind beide Propheten. Der vorwiegende Zug eines solchen Menschen besteht also nicht darin, daß er Visionen und Träume hat, sondern daß er in seiner Seele etwas Außerordentliches von Gott erlebt hat, was andre erst durch ihn entdeckt bekommen; er ist ein Führer auf dem steilen Pfade der Religion. So steht er auch als Beter und Fürsprecher zwischen Gott und Menschen (Gen. 20, 7. 17. Num. 21, 7f.). Er ist keine Massenerscheinung, sondern etwas Einzigartiges. Nicht Sedekia Sohn Kenaanas, sondern Micha Sohn Jimlas (1. Reg. 22) würde unserm Erzähler als Prophet erschienen sein.

Nicht ganz mit dieser Anschauung stimmt überein, was sich in jüngeren Bestandteilen des Buches an „Studien über den Prophetismus" findet (Num. 11. 12). Hier ist das Prophetentum zwar auch hoch geachtet, aber sein geistiger Wert ist doch geringer. In der Bestreitung von Moses Führerstellung durch Aaron und Mirjam wird gerade die Offenbarung Gottes in Vision und Traum als das Charakteristische für den Propheten genannt (Num. 12, 6); und die Art, wie die von Moses Prophetengeiste ein Teil empfangenden Ältesten sich gebärden, erinnert viel mehr an die schwärmerische Weise der alten weissagenden Scharen, die wir zu Sauls Zeit antreffen (Num. 11, 17. 25ff. cf. 1. Sam. 10, 5f.). Darum ist in diesen Stücken Mose selbst zwar auch als Prophet gedacht, aber wegen seiner Stellung zu Gott doch im Grunde mehr als ein Prophet, sodaß sich nicht einmal Aaron und Mirjam mit ihm messen können. Unwillkürlich wird man durch den Unterschied in der Auffassung des Prophetismus zwischen dem Hauptbestande unserer Quelle und jüngeren Bestandteilen an die Distanz erinnert, in der sich der einsame, gewaltige Elia als Prophet im Verhältnis zu Elisa und den mit ihm zusammenhängenden

Genossenschaften befindet. Im ersten Falle haben wir den religiösen Genius, im zweiten den Visionär, dort ist alles Gewicht auf den innersten geistigen Kern gelegt, hier auf die psychischen Begleiterscheinungen. Und wie für die Zeichnung der begeisterten Ältesten die Jünger Elisas Modell gesessen haben mögen, so scheint Elia das Vorbild zu sein, nach dem auch Abraham und Mose als Propheten erklärt wurden.

Daß nun Elia wirklich in der Elohimquelle Spuren seiner Nachwirkung auf die Geschichte der Religion hinterlassen hat, dafür gibt es, dünkt mich, ein sehr gewichtiges Zeugnis, nämlich im Gebrauch des Gottesnamens. Bekanntlich ist in der ältesten Schicht unsers Buches Gott regelmäßig nicht mit dem Eigennamen Jahve, sondern mit dem generellen Begriff Elohim genannt, obwohl der Jahvename wohl bekannt ist und durchaus nicht aus religiöser Scheu vermieden wird. Allerdings ist der Gebrauch von Elohim im hebräischen Texte nur bis zur Offenbarung Gottes an Mose (Ex. 3, 14) streng festgehalten. Von da an wird der Name Jahve häufig gebraucht. Indessen entspricht das gewiß nicht dem ursprünglichen Texte. Es soll hier kein Gewicht darauf gelegt werden, daß von den Übersetzungen namentlich die Septuaginta auch später im Unterschiede von der Masora häufiger Gott (ϑεός) für Jahve (κύριος) sagt; denn einmal ist sie nicht durchaus zuverlässig, und zweitens gibt es viele Beispiele, wo sie wie alle Übersetzungen im Gebrauch des Jahvenamens mit dem mosoretischen Text übereinstimmt. Schwerwiegend ist aber, daß Elohim statt Jahve auch nach der Offenbarung an Mose (Ex. 3, 14) in E meist gebraucht wird, wo wir einen verhältnismäßig reinen, unverflochtenen elohistischen Text vor uns haben. Das läßt vermuten, daß ursprünglich der Name Elohim im ganzen Buche die Regel war und daß dieser Tatbestand nur infolge der Verflechtung der Elohimquelle mit der Jahvequelle und der Priesterschrift alteriert wurde[1]. Denn ein

1) cf. Ex. 13, 17—19. 18, 1. 12. 15. 19. 20, 1. 19—21. Num. 22, 9. 10. 12. 20. 22. 38. 23, 4. 27 (Kuenen, a. O. I S. 57 A. 24). Kuenen beachtet freilich die Tatsache nicht genügend und glaubt in Ex. 3, 14 einen grundsätzlichen Wandel der Gottesvorstellung zu finden. Dagegen hat Wellhausen, Komposition[3] S. 70 die Alterierung von אלֹהים hinter Ex. 3, 14 der Redaktion zugeschrieben. Steuernagel in StKr. 1899 S. 339ff. will nach dem Gebrauch von אלֹהים und יהוה zwei Schichten in E (E^1 und E^2) unterscheiden. Die Sache ist ganz richtig, aber die Anwendung durch Steuernagel halte ich mehrfach für falsch (z. B. Num. 22, 22ff., auch Ex. 3).

willkürliches Schwanken zwischen dem Gebrauch von Elohim und Jahve ist mindestens in einer solchen Schrift höchst unwahrscheinlich, die wie E durch die ganze Patriarchengeschichte bis zu Moses Berufung mit unverkennbarer Tendenz den Namen Elohim gebraucht, während sich eine sporadische Ersetzung des ursprünglichen Elohimnamens durch den Jahvenamen aus der Verbindung mit den ihn regelmäßig von Moses Berufung an gebrauchenden Quellen J und P leicht erklärt. Danach kann es nicht unvorsichtig heißen, wenn wir in E fast überall Elohim für das vorhandene Jahve wieder einsetzen. Nur an hervorragenden Stellen, die den Jahvenamen ausdrücklich betonen[1], wird eben dieser ursprünglich sein.

Die Hauptschicht des nordhebräischen Sagenbuches hat also mit wenigen Ausnahmen für Gott durchweg den Namen Elohim angewandt und den Jahvenamen vermieden. Das heischt eine Erklärung. Man hat als solche häufig angeführt, E habe durch die Namen mit Bewußtsein zwei religionsgeschichtliche Stufen angenommen, die vormosaische, in der Gott Elohim, und die mosaische, in der er Jahve genannt werde. Diese Meinung ist nicht haltbar. Denn in diesem Falle müßte die Unterscheidung der Namen in den beiden Perioden vor Mose und nach Mose streng durchgeführt sein, wie sie es in der Priesterschrift (P) auch wirklich ist. Aber E hat ja meistens, ursprünglich aber wahrscheinlich fast immer auch nach Moses Berufung Elohim für Gott gesagt, also im Gottesnamen keinen religionsgeschichtlichen Unterschied der durch Mose getrennten Perioden gesehen. Er sieht im Gotte Moses den Gott der Väter (Ex. 3, 6). Der Grund für die Bevorzugung von Elohim muß also anderswo liegen. Und hier bietet nun die Abhängigkeit von Elias Prophetie eine Erklärung. Der gewaltige Mann hatte im Kampfe mit dem tyrischen Baalskult die Alternative gestellt: Entweder ist Baal Gott oder Jahve ist Gott (1. Reg. 18, 24), und das Gottesurteil hatte entschieden, daß Jahve Gott war (1. Reg. 18, 30—40). Zunächst scheint es sich freilich nur um die Frage zu handeln, wer Gott in Israel, nicht wer überhaupt Gott sei

Während E^1 im Gottesnamen kein Anzeichen der Verschiedenheit von Religionsstufen sieht, scheint dies in E^2 allerdings der Fall zu sein; denn vor Ex. 3, 14 ist in Gen. 35, 1—5a. 6f. E^2 אלהים gebraucht, nach Ex. 3, 14 aber יהוה (Ex. 4, 1—16 etc.). Noch deutlicher spricht P mit Ex. 6, 2f. den Unterschied von Religionsstufen aus.

1) Ex. 3, 14. 17, 15. 20, 2. 22, 10. 23, 19. Num. 16, 28.

(1. Reg. 18, 36). Indessen der Machtkampf spielt sich in den himmlischen Regionen ab, und Elia behandelt Baal mit so unverhohlenem Hohne (1. Reg. 18, 27), daß man sieht, er hält ihn überhaupt nicht für einen Gott. Die Frage, ob Baal, ob Jahve Gott sei, ist also ganz prinzipiell zu fassen: Nur einer kann Gott sein, und Jahve ist Gott. Man kommt um das Urteil nicht herum, daß Elia den absoluten Monotheismus in das religiöse Bewußtsein erhoben hat.

Ist das aber richtig, war Jahve nicht nur Israels Gott, sondern der einzige Gott überhaupt, dann erklärt sich sehr leicht, wie zum Ausdruck dieses Universalismus der Name Elohim dem Namen Jahve, das Appellativum dem Nomen proprium vorgezogen werden konnte. Der Satz: Jahve ist Gott, mußte dann umschlagen in den Satz: Gott heißt Jahve. Gott heißt Immer derselbe (Ex. 3, 14): das ist die religiöse Grundvorstellung unseres Buches. Die Vorstellung von anderen Göttern, wie etwa Baal Peor (Num. 25), kann dagegen natürlich so wenig sprechen, wie die Dämonenvorstellung bei Paulus gegen seinen absoluten Monotheismus spricht. Wir dürfen also im Gebrauch des Namens Elohim bei unserm Haupterzähler einen Beweis sehen, daß er überzeugter Monotheist war. Der Grundzug von Gottes Wesen wird nun in überaus geistreicher Weise durch die Etymologie von Jahve charakterisiert (Ex. 3, 14). ‚Er ist, wie er ist.' Der Hauptton dabei liegt nicht im Inhalte des Verbums Sein, sondern in der Wiederholung des Verbalbegriffes im Relativsatz. Nicht daß er ist, kennzeichnet sein Wesen, sondern daß er so ist, wie er ist, das heißt, daß er sich immer gleichbleibt[1]. Im Zusammenhang der Offenbarung an Mose kann das nur bedeuten wollen, daß Gottes Wesen in der Geschichte der Zukunft dasselbe ist wie in der Geschichte der Vergangenheit, der Gott des Volkes ist der Gott der Väter (Ex. 3, 6)[2]. In der Überzeugung von der Selbstgleichheit Gottes

1) יהוה will also nach Ex. 3, 14 als elliptischer Begriff gefaßt sein, der erst durch אהיה אשר אהיה (cf. Ex. 33, 19. 2. Reg. 8, 1. Ez. 12, 25) erklärt wird. Gott bleibt in seinem ursprünglichen Verhältnis zur Außenwelt. Anders z. B. Dillmann-Ryssel, Exodus Levitikus[3] S. 37f.

2) Die Identität des Modus kann dagegen nicht sprechen (gegen Dillmann-Ryssel, a. O. S. 37), sie liegt in der Identität der Sache begründet (Ex. 33, 19. 2. Reg. 8, 1. Ez. 12, 25). Gott verhält sich zur Geschichte immer gleich.

bekundet aber der Erzähler eine tiefe Einsicht in das Wesen und Bedürfnis echter Religion, die an die ewige Gleichheit des göttlichen Wesens glauben muß, wenn sie nicht sterben soll. Mit der so gefühlten Geistigkeit Jahves steht es nun völlig im Einklang, wenn wir bei E das Verbot von Gottesbildern aufgenommen finden (Ex. 20, 4. 23). Nirgends erwähnt der Erzähler, daß die Erzväter an den heiligen Stätten Bildnisse aufgestellt hätten. Das Stierbild von Betel (1. Reg. 12, 29) hat er freilich, nach der Kultur seiner Zeit zu schließen, gekannt, aber darum muß er es nicht anerkannt haben. Und die heiligen Bäume und Steine sind nach seiner Auffassung nicht mehr Wohnungen überirdischer Numina, sondern Denkmäler aus ehrwürdiger Zeit, in denen freilich noch ein geheimnisvolles Leben webt (Jos. 24, 25). Wie er selbst sich Gott vorstellte, ist schwer herauszufinden, da in seinen Erzählungen die aus der Sage überkommenen Gottesvorstellungen vorherrschen. Doch wird die Offenbarung vom Choreb an Mose (Ex. 3, 1ff.) und das Volk (Ex. 19) seine eigene Auffassung wiedergeben. Gott kann sichtbar und hörbar werden; aber mit absichtlicher Schen wird vermieden, seine Gestalt zu schildern; nur die begleitenden Naturerscheinungen werden uns geschildert. Leider ist uns ja auch die ursprünglichste Form des Verkehrs zwischen Mose und Gott auf dem Choreb infolge der Einschiebung jüngerer Schichten in nnsere Haupterzählung nicht mehr erhalten. Vielleicht gibt aber von der Anschauung unsers Erzählers über Gottes geistiges Wesen die Szene einen Begriff, in der Elia zum Choreb wandert und dort Gottes Offenbarung empfängt (1. Reg. 19). Nicht Sturm, nicht Erdbeben, nicht Feuer beherbergen Jahve, sondern im geisterhaften Flüsterlaut offenbart er sich, der das Gefühl heiligen Schauers von selbst erregt. Gewiß soll durch dieses Mittel ein Ausdruck für Jahves Geistigkeit gefunden werden, der auch wundervoll getroffen ist. Ähnlich wie hier mag auch für unsern Erzähler die Vorstellung von Gottes Gestalt gewesen sein, da er mit den Prophetenkreisen, auf die Elias Geist gewirkt hatte, in seiner Gottesanschauung wahrscheinlich Berührung gehabt hat. Und mit welch heiliger Leidenschaft Jahve es ahndet, wenn sein Volk andere Götter neben ihm verehrt, zeigt das Gericht über die Götzendiener des Baal Peor (Num. 25), die vom Schwerte ihrer Volksgenossen fallen. Jahve ist nicht nur der Wüstengott, dessen Machtbereich im Kulturlande aufhörte, sondern ihm gehört Wüste und Fruchtland. Es scheint, als spiele im Gegensatz zwischen Jahve und Baal Peor der Gegen-

satz zwischen Jahve und Baal Melkart zu Elias Zeit vor, und der Erzähler erweise sich auch hierin abhängig vom Geiste des großen Tisbäers. In diesem Gegensatze liegt aber die Wurzel des Begriffes Heidentum, den man in unserm Buche beobachtet hat[1].

Gottes Wirksamkeit äußert sich vornehmlich in der Geschichte seines Volkes. Die Idee der Weltgeschichte fehlt in unserm Buche, sie trat erst mit Amos ins Bewußtsein der Prophetie. Aber in der Volksgeschichte wirkt ein göttlicher Plan, der zum Ziele kommen muß. Abraham erfährt im Traum, welche Wege Gott mit seinen Nachkommen gehen wird, bis er sie endlich ins gelobte Land einführt (Gen. 15). Noch ist die Schuld der Amoriter nicht voll[2], aber die Zeit wird sich erfüllen, und dann greift Gott ein. Niemand kann seinem Plane ein Hindernis in den Weg legen, auch Bileam muß segnen, wenn Gott will. Josephs Brüder hatten Böses im Sinne, aber Gott hat es zum Guten verwandelt; er nimmt auch das Böse in seinen Dienst, um seine Absicht zu erreichen, ein großes Volk ins Leben zu rufen (Gen. 50, 20). Hier klingt schon der Gedanke an, den später Deuterojesaia so herrlich ausspricht, daß Gottes Gedanken höher sind als der Menschen Gedanken. Die Form aber, in der die Menschen auf seinen Plan eingehen sollen, ist der Glaube. Abraham glaubt an Gott, das wird ihm als Gerechtigkeit gerechnet (Gen. 15, 6), und das Volk glaubt ihm und seinem Botschafter Mose, als es das Meerwunder erlebt hat, das der Anfang der neuen Geschichte wurde (Ex. 14, 31). Man kann den hier zuerst als religiöse Grundhaltung des Menschen gegen Gottes Gedanken auftretenden Begriff des Glaubens nicht leicht überschätzen. In beiden Fällen hat er zum korrespondierenden Begriff Gottes Treue, die sich in seiner Wundermacht bewährt. Daß nicht das Wunder an sich, sondern die darin zutage tretende Gesinnung Gottes den Glauben motiviert, ist auch in der Szene am Schilfmeer deutlich, wo neben der göttlichen Zuverlässigkeit die der Botschaft Moses als des Gesandten Gottes (Ex. 3, 14) mit in Frage steht. Noch viel klarer ist das bei Abrahams Glauben, der lediglich auf eine Verheißung, nicht auf eine Erfüllung gegründet ist. Hier ist ein ganz geistiger Glaube zu

---

1) Wellhausen, a. O. S. 134. — cf. oben S. 116 A. 4.

2) Diese Schuld (Gen. 15, 16) kann nicht die gegen Israel begangene sein, wovon wir nichts lesen, sondern nur in ihrem Heidentum und seinen Lastern bestehen (Tuch, Genesis[1] S. 327; Driver, Genesis S. 177f.).

spüren, der in Gottes Treue das vollwichtige Unterpfand der verheißenen Zukunft sieht. Vor allem aber ist der Glaube Abrahams kein gelegentliches Verhalten in einem bestimmten Falle, sondern die dauernde Grundlage seines Wertes vor Gott. Das sieht man daraus, daß in Gottes Urteil dieser Glaube als Gerechtigkeit gilt. Der Begriff der Gerechtigkeit (ṣedakâ) hat seine Wurzel im Rechtsleben und bedeutet die richtige innere Lage eines Menschen im Verhältnis zur Rechtsordnung seiner Umgebung[1]. Diese richtige innere Lage nimmt nun Abraham im Verhältnis zur Ordnung Gottes kraft seines Glaubens ein. Indem der Glaube die richtige innere Lage zu Gottes Ordnung bestimmt, wird er zum Ausdruck des religiösen Grundverhältnisses zwischen Abraham und Gott. Und die Ordnung Gottes wird zwar mit der Rechtsordnung verglichen, aber mit Hilfe des Glaubensbegriffes doch gegenüber der Rechtsordnung in eine geistigere Höhe gerückt[2]. Welcher Wert gerade auf die richtige Haltung des Menschen gegen Gott in unserm Buche gelegt wird, zeigt auch der öfter begegnende Begriff der Versuchung oder Prüfung (Gen. 22, 1. Ex. 15, 25. 16, 4. 20, 20 cf. Dt. 33, 8). Die Forderung, Isaak zu opfern, wird als eine Versuchung an Abraham betrachtet, der Natur der Sache nach ist sie aber eine Glaubensprüfung, die in engem Zusammenhange mit seinem Glauben rücksichtlich der Zukunft seines Geschlechtes steht (Gen. 15, 6). Gerade an der Paradoxie des göttlichen Verhaltens soll sich die Echtheit von Abrahams Glauben bewähren. Das

1) In E Gen. 30, 33 cf. 20, 4. Ex. 23, 7f. Dt. 33, 19. 21. Kautzsch, Über die Derivate des Stammes צדק, hat jedenfalls den Nachweis gebracht, daß $\sqrt{\text{צדק}}$ ein Verhältnisbegriff ist. Der korrespondierende Begriff ist aber in erster Linie nicht רשע, sondern die Rechtsordnung. צדק (cf. Dt. 33, 19) und צדקה (cf. Gen. 30, 33) scheinen sich ursprünglich zu verhalten wie die richtige äußere Lage zur richtigen innern Lage gegenüber einer Ordnung (cf. חֵטְא und חַטָּאָה). Daß die Wurzel צדק zunächst dem Rechtsleben angehört, wird auch wegen des fehlenden Femininums zu צדיק wahrscheinlich (Kautzsch, a. O. S. 28). Hier hat sich auch der Gegensatz רשע dazu entwickelt. צדק aus dem Kriegsleben zu erklären (Stade, Biblische Theologie S. 89), haben wir gar keine Anhaltspunkte; denn die Etymologie ist dunkel und schwerlich die Reinheit bezeichnend, und das aramäische זכה beweist nichts für das hebräische צדק, das in allen Dialekten „rechtmäßig sein" bedeutet (Gesenius-Buhl, Wörterbuch[14] S. 614f.).

2) Die Theologie ist heute öfter in Gefahr, den Tiefsinn der vor Amos vorhandenen Religion nicht recht zu würdigen.

setzt einen Glaubensbegriff von sehr großer geistiger Spannkraft voraus. Mit ähnlichen Glaubensprüfungen wird aber auch das Volk versucht (Ex. 15, 25. 16, 4. 20, 20) und nach dem von E aufgenommenen Segen Moses der Stamm Levi (Dt. 33, 8). Nicht überall ist deutlich, worin dabei die Versuchung und die Bewährung besteht[1]; doch ist beides klar in der Chorebszene. Gottes Erscheinung erschreckt und erschüttert das Volk; es soll davon die rechte Gottesfurcht lernen, daß es nicht sündige (Ex. 20, 20). Gottesfurcht ist aber im Hebräischen das, was wir mit Religion bezeichnen. Auch hier also ist die Versuchung wie bei Abraham eine Glaubenserziehung. In dieses Licht wird endlich der ganze vierzigjährige Wüstenaufenthalt gestellt (Ex. 16, 4). Gott will durch die wunderbare Speise dem Volke das Leben fristen, um seinen Gehorsam gegen Gottes Weisung während dieser Zeit zu prüfen[2]. Wir finden hier also eine religiöse Geschichtsbetrachtung, die später besonders Hosea aufgenommen und vertieft hat. Wie das Volk durch die völlige Abhängigkeit von Gottes Gnade zur Gottesfurcht herangebildet werden soll, so wird auch sein Ungehorsam und Widerstreben schwer bestraft (Num. 14, 39ff. 21, 4—9); in seinen Schicksalen vollzieht sich Gottes Gericht. Doch auch an den Ägyptern, die Israel bedrücken, erfüllt sich dies (Gen. 15, 14. Ex. 14), und auch die Amoriter werden zuletzt davon ereilt, wenn ihre Schuld reif geworden ist (Gen. 15, 16). Die ganze Geschichtserzählung unsers Buches ist also von religiösen Gedanken beherrscht, die Religion, die geschichtliche Großmacht der Überlieferung, von der alle Bewegungen hervorgerufen und in ihrer Bahn bestimmt werden, erscheint auch dem Erzähler als das eigentlich Wertvolle in der Geschichte. Die weltgeschichtliche Perspektive, die in Amos' Prophetie so hinreißend wirkt, fehlt noch; aber die Religion als treibende Kraft im Lauf der Dinge adelt sein Werk und gibt ihm einen reichen und tiefen Gehalt.

---

1) So ist Ex. 15, 25. Dt. 33, 8 für uns dunkel. Im einen Fall wird das Volk „versucht", im andern der Levistamm. Hier und wohl auch Ex. 16, 4 wird mit dem Worte Massa gespielt.

2) Die tôrâ kann sich nicht gut auf die Speise und die tägliche Aufsammlung beziehen (gegen Dillmann-Ryssel, a. O. S. 184, Baentsch, Exodus Leviticus Numeri S. 147), sondern wohl nur auf das Gesetz Ex. 15, 25b (Bacon), das unter äußeren Entbehrungen eingeübt werden soll. Dann besteht auch kein Grund, Ex. 16, 4bβ als Glosse anzusehen (gegen Dillmann, Baentsch).

Die hohe Wertung des Prophetentums, das in den führenden Gestalten Abrahams und Moses an Elias Art erinnert, dagegen in den jüngeren Schichten des Buches mehr in der Weise der um Elisa gescharten prophetischen Kreise gedacht ist, hat uns nahegelegt, den Erzähler als Geistesverwandten dieser Kreise zu betrachten. Was er von eigenen Anschauungen durchschimmern läßt, stimmt dazu völlig. Die Wahl des appellativischen Gottesnamens erklärt sich leicht aus der Identität des Begriffsumfangs von Jahve und Elohim, die Elia behauptet hatte, so daß man hier ursächlichen Zusammenhang annehmen darf. Und was uns sonst an Gedanken über Gott und Religion begegnet, darf man getrost prophetisch nennen, besonders wenn man sich der Prophetie des Nordhebräers Hosea erinnert. Wir haben also im nordhebräischen Sagenbuch ein Zeugnis von der Entwicklungsgeschichte der Prophetie zwischen Elia und Hosea und damit ein sehr wertvolles Denkmal in der Geschichte der prophetischen Literatur. Wenn es jünger ist als Elia, so ist es jedenfalls älter als Amos und Hosea. Seine fromme Geschichtsbetrachtung erkennt freilich Gottes Wege mit Israel als freie Treue und Gnade, die mit dem Glauben als der rechten Seelenstellung beantwortet werden muß, und ähnelt darin den kommenden großen Propheten. Aber die mächtig vergrößerte Sehweite von Amos' Weltanschauung oder die schwer meßbare Tiefe von Hoseas Auffassung der Religion erreicht sie nicht. Sie ist friedvoll und episch, noch nicht aus tragischen Kämpfen der Seele herausgeboren. Und so decken sich zeitlich Kulturkreis und Anschauungskreis aufs beste; sie entstammen einer Epoche, in der erst die Voraussetzungen für die Wirksamkeit der großen Schriftpropheten lagen.

II. Innere Geschichte des Buches.

In der Übersetzung ist versucht worden, die Elohimquelle möglichst rein von den verwandten Sagenbüchern abzuscheiden und von späteren Füllungen und Retouchen zu befreien, wie etwa die Veränderung des ursprünglichen Gottesnamens Elohim in Jahve eine ist. Das Werk, das uns nach diesen Bemühungen vorliegt, ist ein Ganzes, eine Darstellung der Geschichte von Abraham bis auf Josua. Daß der Umfang dieser Geschichte wirklich

dem Erzähler zur Niederschrift vorgeschwebt hat und von uns nicht willkürlich vermehrt oder vermindert und durch falsche Grenzpunkte bestimmt worden ist, geht aus dem Programm der Zukunft hervor, das Gott Abraham in der entscheidenden Stunde verkündet, da ihm Nachkommenschaft verheißen wird. Abrahams Same soll fremd sein in fremdem Lande und Unterdrückung leiden; aber Gott wird die Bedrücker richten und Israel ausziehen lassen ins gelobte Land, wenn die Schuld der Amoriter voll geworden ist (Gen. 15). Hier steht die Eroberung Kanaans deutlich als Schlußpunkt der Verheißung an Abraham da, und wir können kaum zweifeln, daß mit diesem Ereignis auch der Schlußpunkt unserer Erzählung bezeichnet sein sollte. Und umgekehrt läßt der Rückblick auf die Vergangenheit, den Josua auf dem Volkstage von Sichem entwirft (Jos. 24), als ziemlich sicher erscheinen, daß der Anfangspunkt der Begebenheiten nicht etwa mit der Weltschöpfung, sondern eben mit Abrahams Anszug aus Aram gegeben war. Der Erzähler hat so deutlich, als es nur möglich ist bei einem Buche ohne Überschrift, seinen Buchplan vorgelegt.

Doch sind damit nur die allgemeinen Bestimmungen über den Umfang des gegenwärtigen Werkes gegeben. Nun erhebt sich die Frage, ob es von Anfang an in der vor uns liegenden Gestalt gedacht war oder ob es nicht im Laufe der Zeit Umwandlungen, Vermehrungen und Verminderungen erfahren hat. Wir müssen also die Frage der Einheitlichkeit prüfen und zusehen, ob wir eine innere Geschichte des Buches beobachten können bis zu der Gestalt, die wir jetzt aus der Verflechtung mit den übrigen Büchern herausheben können. Dabei wird sich nun zeigen, daß wirklich die Grundschrift, die dem Ganzen das Gedankengefüge und den Rahmen liefert, Vermehrungen und Überarbeitungen erlitten hat. Wir behandeln sie und die auch im Druck der Übersetzung von ihr abgehobenen späteren Veränderungen gesondert.

1. Die Grundschrift.

a. Umfang und Charakter.

Der Umfang der Grundschrift ist kleiner als der des ganzen Buches. Vor allem heben sich zwar nicht der Sprache, wohl aber dem Inhalte nach die Gesetze von ihr ab, nämlich der Dekalog und das Bundesbuch. Sie sind wohl von Anfang an und nicht

erst nachträglich darin aufgenommen, müssen aber wegen ihres urkundlichen Wertes für sich untersucht werden. Wenn ihr ferner der Gottesname Elohim als charakteristisch zugesprochen werden darf, dann sondern sich beträchtliche Teile des vor uns liegenden Werkes von ihr ab, die diese Eigentümlichkeit nicht zeigen. Damit allein ist freilich noch kein hinreichender Grund zu ihrer Besonderung gegeben; denn es könnte sein, daß der Gottesname durch späte redaktionelle Eingriffe auch hier verändert wäre wie an so manchen andern Stellen, die wir unbedenklich der Grundschrift zugewiesen haben. Aber bei den betreffenden Stücken kommen zu dem abweichenden Gebrauch des Gottesnamens Jahve noch andere Zeichen hinzu, die auf ein späteres Alter weisen. Diese Abschnitte, namentlich aus der Zeit der Wüstenwanderung, aber auch schon vorher, weisen nämlich stilistische und sachliche Eigenheiten auf und sind darum in der Übersetzung durch eingerückten Druck bezeichnet; auch sie sollen gesondert besprochen werden. Eigenartig ist endlich auch der dritte Hauptteil des Buches, der Josuas Zeit erzählt und jetzt hinter dem deuteronomischen Gesetzbuch folgt. Mit Ausnahme des Gedichts, das den Mosesegen enthält (Dt. 33), und etwa des Berichts von Moses Tod (Dt. 34) finden wir nämlich in der weiteren Erzählung von Josuas Einsetzung in die Führerschaft an (Dt. 31) einen Stil, der gegen die Grundschrift scharf absticht und darum gesondert zu behandeln ist.

Die Grundschrift nun ist das Werk eines Nordisraeliten, der wahrscheinlich enge Fühlung mit den altprophetischen Kreisen des neunten und achten Jahrhunderts gehabt hat, vermutlich sogar aus ihnen hervorgegangen ist. Die Annahme, daß eine ganze Schriftstellerschule, also nicht nur ein einziger, an unserm Buche gearbeitet habe, ist jedenfalls für die Grundschrift sachlich unbegründet. Ob uns die verschiedene metrische Form dazu nötigt, wird unten noch gefragt werden. Aber sachlich ist die Einheit der Erzählung so groß, der Gesamtplan so klar und durchdacht, das Gefüge so fest, daß man das Buch wohl der Konzeption eines Schriftstellers zutrauen muß. Daß der Stoff ursprünglich einmal nicht so eng verbunden war, ist freilich öfter für ein scharfes Auge noch erkennbar. Aber wie die Jahvequelle zeigt, die fast den gleichen Gesamtstoff enthält, waren die einzelnen Glieder der Haupterzählung schon vor der Abfassung unsers Buches miteinander verwachsen, und wo Nähte und Fugen durchschimmern, erklären sie sich nicht erst aus der Arbeit einer Schriftstellerschule,

sondern aus dem allmählichen Wachstum der alten Sage im Volksmunde[1].

Der Inhalt des Buches ist, wie bekannt, keine freie Schöpfung des Erzählers, kein reines Gedicht, sondern seines Volkes Sage, ihm aus der Vergangenheit überliefert und von ihm weitergetragen. Wir haben also eine Art Volksepos vor uns, das zwar durch einen großen Erzähler einen besonderen Glanz und besonderes Licht empfangen konnte, aber den Grundzügen nach doch keine tiefgreifenden Veränderungen am Inhalte erleiden durfte, ohne die Gesamtwirkung schwer zu beeinträchtigen. Unser Erzähler hat sich denn auch an die Überlieferung gebunden gefühlt. Das ist besonders an der verschiedenen Behandlung von Patriarchengeschichte und Mosegeschichte zu bemerken. Dort, wo das Volksinteresse nicht an zusammenhängenden Bewegungen, sondern an den Personen der Väter und Episoden aus ihrem Privatleben haftete, sind die Ereignisse in runden abgeschlossenen Bildern gegeben, die man für sich genießen kann, ohne von ihnen durch den Gesamtgang weggetrieben zu werden. Sie sind karger oder figurenreicher, je nachdem die Volkserzählung sie für sich nahm oder sie miteinander in ein Gruppengemälde mit gemeinsamer Perspektive verband, wie die Josephgeschichte eins ist. In der Mosegeschichte dagegen wirkt die Macht der zusammenhängenden Ereignisse verbindend auf die Erzählung. Hier lebt das Volk seine eigene Frühgeschichte noch einmal durch; der Fluß der Geschichte drängt weiter dem Ziele zu und reiht die einzelnen Episoden aneinander; hier kann man die einzelne Erzählung kaum aus dem Ganzen herausnehmen, ohne sie unverständlich zu machen. Die Mosegeschichte ist ein Totalbild, während die Patriarchengeschichte sich in Einzelbilder auflösen läßt. Gewiß wirkt in dieser Verschiedenheit die enge Gebundenheit an die Überlieferung nach, die jenseits der mosaischen Zeit noch örtlich begrenzte, abgerundete Einzelbilder kannte[2] und erst mit Mose Zusammenhang gewann.

So weicht auch die Gestaltungskraft des nordhebräischen Erzählers nicht allzu weit von der volkstümlichen ab. Am ergreifendsten weiß er da zu schildern, wo es sich um abgeschlossene Ereignisse handelt. So ist die Darstellung von Isaaks Opferung

---

1) cf. Gunkel, Genesis² S. XXVIII ff.

2) cf. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels⁴ S. 331; Gunkel, a. O. passim.

die Perle seines ganzen Buches. Mit welcher wundervollen Zartheit ist die furchtbare Szene behandelt! Wir werden Schritt für Schritt in wachsende Spannung versetzt, und diese erreicht gerade darum einen so hohen Grad, weil uns das Seelenleid von Vater und Sohn durch das kaum unterbrochene stumme Schweigen und die gedrängte Handlung gleich nahe gebracht wird: mit beiden fühlen wir, beide sind in ihrer Seelengröße bewunderungswürdig. Etwas Schöneres kann man sich in einer Erzählung von so wenig Versen gar nicht denken. Weniger schon vermag der Verfasser eine ästhetische Gesamtwirkung da hervorzubringen, wo es sich um ein Gefüge von engverbundenen Ereignissen handelt, wie in der Josephgeschichte. Die Spannung des Lesers zum Ende hin wird durch die breit angelegten Traumepisoden nicht gesteigert, und die Wirkung der ersten Botschaft der aus Ägypten zurückkehrenden Brüder auf die Seele des Vaters ebenso wie später die Erkennungsszene zwischen Joseph und den Brüdern ist nicht so erschütternd behandelt, wie man erwarten könnte. Wie viel hinreißender hat hier der judäische Erzähler das Ganze durch die stärkere Hervorhebung der lieblichen Gestalt Benjamins und durch die Einführung der Becherszene zu gestalten gewußt. Noch mehr zeigt sich nun in der Behandlung der Mosegeschichte, wo es sich um ein historisches Gesamtbild von vielen Wirkungen handelt, daß unser Erzähler die Flucht der geschichtlichen Vorgänge schwerer in eine Gesamtwirkung zu vereinigen weiß als kurze, runde Episoden. Wohl bringt er durch die allmähliche Steigerung der Zugeständnisse Pharaos nach den einzelnen Wundern eine größere Spannung hervor als hier selbst der Jahvist. Auch versteht er die Theophanie auf dem Choreb schön zu malen, und hätten wir die jetzt in der Grundschrift zerstörte Szene am Gottesberge noch vollständig, so würde sie gewiß wirkungsvoll sein. Aber im ganzen erreicht er doch in der Mosegeschichte nicht mehr die Wirkungen wie in der Vätergeschichte, weil er sich in der hier geforderten Pragmatik der Handlungen und der ‚Dialektik der Begebenheiten‘ fremder fühlt als in den volkstümlichen Sondergeschichten aus der Zeit der Patriarchen. Das entspricht aber vollständig der Beobachtung, daß er über die volkstümliche Behandlung der Überlieferung verhältnismäßig wenig hinausgewachsen ist.

Auch in dem Wohlbehagen der Schilderung zeigt sich die Verwandtschaft mit den Bedürfnissen des Volkes. Breit und malerisch ist namentlich die Jakobgeschichte angelegt, in der be-

sonders viele altertümliche Elemente stehen geblieben sind. Wie die Söhne einer nach dem andern geboren werden, wie der Schlaue in den Besitz von Herden kommt und seinen Frauen seine Lage gegenüber ihrem Vater Laban mit einem wirklich etwas drolligen Ernste schildert, wie er Laban dann, der seinen Götzen sucht, ins Unrecht zu setzen und ganz hilflos zu machen versteht — das sind gewiß Züge, die unmittelbar aus dem Volksmunde stammen. Freilich ist nicht zu verkennen, daß sich daneben der prophetische Ernst geltend macht, der vielleicht nicht immer ganz mit den derben Volkserzählungen ausgeglichen ist. Augenscheinlich will das Buch den bereits vorhandenen religiösen Gehalt der Überlieferung stärker hervorheben und schreibt darum auch der Wirksamkeit Gottes überall einen weiten Spielraum zu; und am echtesten wirkt diese Absicht natürlich da, wo es sich schon in der Überlieferung um die Fragen der Religion handelte, wie bei Isaaks Opferung oder Jakobs Erlebnis in Betel oder auch seinem Kampf mit dem Engel, während anderwärts, in weltlichen Dingen wie bei Saras Gefährdung durch Abimelek oder eben Jakobs Verhältnis zu Laban die Wirkungen Gottes für unser Gefühl nicht immer ganz glücklich hervorgehoben sind. Man sieht, wie der fromme Grundton des Buches doch nicht eine durchgreifende Neugestaltung der alten Überlieferung hervorgerufen hat, und auch das ist ein Beweis, wie eng der Erzähler mit deren Empfindungen und Geschmack verwandt war. Er hat Freude am Sagengut seines Volkes.

Darum ist es auch nicht richtig, wenn man bei ihm Pessimismus bemerkt haben will[1]. Die Ansicht gründet sich vorzüglich auf solche Abschnitte, die nicht zur Grundschrift gehören, sondern einer jüngeren Schule entstammen, und hier ist sie beachtenswert. Aber ursprünglich war das Buch ohne Pessimismus geschrieben. Fehlt ihm auch die volle Naivetät und sind auch die stark hervorgehobenen Züge der Religion zur Milderung der oftmals derben Überlieferung bestimmt, so klingt doch überall die Freude an der großen Vergangenheit durch, und die Bileamsprüche wie der Segen Moses zeigen deutlich, daß sich der Erzähler noch der Gegenwart freute mit dem Königtum und dem kräftigen Volksleben und darum volkstümlich im besten Sinne heißen darf.

Auf dem Gebiete der epischen Erzählung ist das Buch die

1) Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 583; Holzinger, Einleitung S. 212.

bedeutendste Leistung in der nordhebräischen Literaturgeschichte. Wohl haben wir auch sonst aus dieser Gegend Stücke von sehr hohem Wert in den Büchern der Richter, Samuels und der Könige, doch meist sind sie fragmentarisch und lassen sich an Umfang der Anlage nicht mit der Elohimquelle gleichstellen. Übrigens weisen sie vielfach durch ihren volkstümlichen und doch prophetischen Zug Verwandtschaft mit unserm Buche auf. Hosea aber, der reinste und tiefste Geist aus Nordisrael, war kein Erzähler, sondern läßt sich nur als Prophet mit unserm Verfasser vergleichen.

b. Form.

Nachdem bis vor kurzem die Form unsrer Quelle allgemein als Prosa bestimmt war, hat nun jüngst Eduard Sievers seine metrischen Studien auf den ganzen Umfang der Genesis ausgedehnt und hier für alle drei Hauptquellen, Jahvisten, Priesterschrift und auch unser nordhebräisches Sagenbuch metrische Form behauptet[1]. Die Sache ist nun viel zu wichtig, als daß wir sie hier, wo es sich um eine ausführliche Besprechung unseres Buches handelt, übergehen können, obwohl in der Übersetzung selbst fast keine Rücksicht auf Sievers genommen worden ist. Freilich kann es sich für uns nur um eine Berücksichtigung der einfachsten

1) Sievers, Metrische Studien. I. Studien zur hebräischen Metrik. II. Die hebräische Genesis = Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Band XXI 1901. XXIII 1904. 1905 (im folgenden unter Sievers I und II zitiert). Die Ausgabe der hebräischen Genesis (II) lernte ich erst kennen, als die oben gegebene Übersetzung fertig war; ich habe sie daher nur ganz selten in den Anmerkungen angeführt. Doch fordert die metrische Frage wegen des neuen Prinzips schon an sich eine zusammenhängende Berücksichtigung, die sie in den Bemerkungen zur Übersetzung doch nicht hätte finden können. Sachlich wäre die Quelle mancher Verse, namentlich indifferenter, mit Hilfe von Sievers Prinzipien noch klarer und richtiger zu bestimmen gewesen, als oben geschehen, und namentlich die Textgestalt hätte manche Veränderungen nach den Übersetzungsvarianten erfahren, was ich in den folgenden Anmerkungen wenigstens bei einzelnen Kapiteln nachhole. Aber im ganzen kann ich dem metrischen Prinzip gegenüber dem sprachlichen und sachlichen erst sekundären Wert zuschreiben, während Sievers zur umgekehrten Folge neigt. Um so erfreulicher ist aber, daß auch bei so verschiedener Wertordnung der heuristischen Prinzipien an so vielen Punkten Übereinstimmung in der Quellenscheidung erzielt ist.

Prinzipien seiner Theorie handeln, deren umfassende Beurteilung sehr eingehende metrische Kenntnisse voraussetzen und viel Raum beanspruchen würde; aber die Folgerungen, die er an die Urgestalt der Genesis und ihrer Quellen knüpft, können wegen ihrer tiefgreifenden Bedeutung unmöglich verschwiegen werden. Natürlich ist das Gleiche, wenn seine Ausführungen richtig sind, auch von den späteren Bestandteilen mindestens der Grundschrift zu erwarten, und wir haben sie daher mit in Rechnung zu setzen.

Als mittlere Einheit der hebräischen Metrik betrachtet Sievers den Stichos oder die Reihe [1]. Die Reihe gliedert sich in Versfüße, deren jeder einen Hauptakzent haben muß und außerdem einen Nebenakzent haben kann. Die Grundform des Versfußes ist entsprechend dem Charakter der hebräischen Sprache anapästisch gebaut, sodaß jede Reihe mit einer Hebung enden muß. Der Anapäst enthält vier χρόνοι πρῶτοι, von denen die beiden ersten normalerweise mit den beiden Senkungen zusammenfallen, die beiden letzten gewöhnlich zu der dann zweizeitigen Hebung verschmolzen sind. Das Schema ist also das des $^4/_4$-Taktes. Doch kann der Akzent auch auf eine einzeitige Hebung fallen, weshalb vor dieser auch drei Senkungen als Maximum denkbar sind. Außerdem besteht infolge von Bindung zweier Versfüße die Möglichkeit, die Hebung des ersten Fußes um einen χρόνος πρῶτος zu überdehnen oder sogar um zwei χρόνοι πρῶτοι zu vermehren, was man Zerdehnung nennt. In diesem Falle können demnach zwischen zwei Hebungen bei Überdehnung der ersten die eine Senkung und bei Zerdehnung der ersten sogar beide Senkungen wegfallen, da sie durch die vermehrte Dehnung der ersten Hebung kompensiert sind.

Nach der Zahl der Füße, die an den Hebungen gemessen werden kann, unterscheidet man nun einfache zweifüßige, dreifüßige und vierfüßige Reihen, die durch normale Zäsuren voneinander getrennt sind. Mehrere Reihen ergeben eine Periode, die meisten Perioden sind zweireihig. Die häufigste Periode ist der Doppeldreier, er ist „das typische Maß der hebräischen Poesie“ [2]. Aus ihm entwickelt ist der Fünfer, von Budde Kinavers genannt, der als Doppeldreier mit brachykatalektischem, d. h. um einen Fuß verkürztem, zweitem Dreier zu gelten hat, und der Sechser mit

1) Sievers, a. O. I, 1 S. 98ff.

2) Sievers, a. O. I, 1 S. 116.

doppelter Binnenzäsur, der nach seiner Form zwar reihenähnlich, nach seiner Herkunft aber periodisch ist. Daneben steht der Doppelvierer, aus dem sich der Siebener entwickelt hat als ein Doppelvierer mit brachykatalektischer zweiter Hälfte. Sechser und Siebener, namentlich der umgekehrte Siebener mit brachykatalektischer erster Hälfte, gehören weniger der eigentlichen Poesie als dem Sprechgedicht an und werden sich darin ausgebildet haben.

In der Genesis und besonders in der Elohimquelle sind demgemäß gerade Sechser und Siebener die beiden periodischen Hauptformen. Während aber der Siebener in E ungemischt auftritt (Eα), erscheint der Sechser meist mit dem Dreier, also einer einfachen Reihe, abgewechselt in einer Mischgruppe 6 + 3 (Eδ)[1]. Ganz rein kommt der Sechser in E kaum vor, sondern ist dann immer mit Achtern und Vierern durchmischt (Eγ). Etwas mannigfaltiger sind die metrischen Formen der Jahvequelle und der Priesterschrift. Hier kommen unter anderem Siebener mit Kurzversen abgewechselt als Mischgruppe und reine Sechser vor[2].

Das sind in größter Kürze die für unsere Frage wichtigen Anschauungen von Sievers. In Anbetracht der Versfüße, die nach ihm vierzeitiges anapästisches Schema haben, ist er genötigt, namentlich bei den barytonierten Wortformen, zu denen namentlich die Segolata und bestimmte Suffixverbindungen gehören, vielfach eine Verschiebung von Vokal und Akzent anzunehmen, und hier werden wohl die Hauptangriffe auf sein System einsetzen, da hier die Tradition oft über Bord geworfen wird. Doch sind seine Ausführungen z. B. betreffs der Vokalisierung der Segolata auch hier so bedeutsam, daß sie, glaube ich, ernstlich berücksichtigt werden müssen. In andern Fällen könnte man vielleicht fragen, ob nicht enklitische Senkungen ohne Zeitwert denkbar sind. Auf die feineren Fragen von Metrik und Rhythmik bin ich nicht imstande einzugehen. Aber mir scheint, daß das Grundschema des anapästischen Fußes im Werte eines $^4/_4$-Taktes nach den von Sievers beigebrachten Proben weitaus den Vorzug vor jedem nur nach Hebungen zählenden Schema verdient, das die χρόνοι πρῶτοι unberücksichtigt läßt.

1) Der Dreier kann überall durch den Vierer ersetzt werden. Dieser Vierer ist aber hier gewiß keine ursprüngliche Reihe, sondern aus dem von zwei Binnenzäsuren gegliederten Sechser entwickelt durch Entfernung der zwei Schlußfüße.

2) Sievers, a. O. II, 2 S. 181ff.

Aber auch die Einteilung der erzählenden Abschnitte der Genesis in metrische Perioden gewinnt bei immer wiederholter Durchprüfung besonders einfacher Stücke sehr an Wahrscheinlichkeit. Ob man sie auf alle Teile ausdehnen darf, weiß ich nicht, daß sie sich aber bei nicht wenigen mit der Zeit aufdrängt, halte ich für zweifellos. Als Beispiel für eine Mischgruppe aus Sechsern und Dreiern in der Elohimquelle kann die Abimelekgeschichte (Gen. 20) gelten[1], als eines für reine Siebener die Opferung Isaaks (Gen. 22, 1—14a. 19)[2]. Wohl ist richtig, daß man bei

---

1) Sievers, a. O. II, 2 S. 50ff. II, 2 S. 292ff. Als Text lege ich hier und im folgenden überall den der oben gegebenen Übersetzung zugrunde, was mich öfter zu andern textkritischen Konjekturen nötigt, als sie Sievers gibt. — In Gen. 20, 1—17 finde ich zuerst zwei reine Sechser (v. 1. 2a), dann Mischgruppe aus Sechsern und Dreiern (v. 2b—17). Zu v. 1 cf. S. 9 A. 1. משם oder אברהם mag Glosse sein. In v. 2b—8 finde ich die Mischperiode zehnmal. Die Endzäsuren liegen hinter v. 2b. 3aα (אל אבימלך). — 3bβ (הנך מת). 3bβ (אשר לקחת). — 4a. 4bβ (הגוי). — 5aβ (הִיא והיא). 5aβ (הוא). — 5b. 6aα (בחלום). — 6aβ (עשית זאת) 6aγ (אותך). — 6b. 7aα (אשת האיש). — 7bα (משיב). 7bβ (המות). — 8aα (בבקר). 8aβ (עבדיו). — 8aγ. 8b. Dabei ändere ich viel weniger als Sievers, a. O. II, 2 S. 292ff. In v. 5b l. vielleicht הנך תמות, da הנך מת schwerlich zwei Hebungen hat. In v. 6a ist בחלום zu streichen unnötig, wenn statt des Dreiers ein Vierer eintreten kann (cf. dagegen Sievers, a. O. II, 293 zu בחלום). In v. 7a ist וחיה vielleicht mit Sievers zu streichen. In v. 8aγ ist אבימלך aus v. 9 hinter וידבר einzuschieben (Sievers). — In v. 9—17 finde ich die Mischperiode zwölfmal, nur fehlt der letzte Dreier. Die Endzäsuren liegen hinter v. 9aβ (מה־עשית לנו). 9aβ (לך). — 9aγ (גדלה). 9bα (לא יעשו). — 10b. 11aα ([אל אבימלך] אברהם). — 11a. 11b. — 12a. 12b. — 13aβ (מבית אבי). 13aγ (זה חסדך). — 13bα (שמה). 13b. — 14a. 14b. — 15a. 15b. — 16aβ (לאחיך). 16aγ (כסות עינים). — 16b. 17a. — 17b . . . Dabei ist in v. 9a אבימלך zu streichen (Sievers). v. 10a ist verkehrt eingeschoben (Sievers). v. 11aα ist אל אבימלך einzuschieben (Sievers). Zu v. 14a ועבדים ושפחות cf. S. 10 A. 1. Zu v. 15aα cf. S. 10 A. 2.

2) Sievers, a. O. II, 1 S. 56ff. 2 S. 298f. — Es sind 27 Siebener und ein Kurzvers am Schluß. Die Endzäsuren liegen hinter v. 1a. 1b. 2aα (את יצחק). 2bα (לעלה). 3aα (בבקר). 3aγ (נעריו אתו). 3b. 4aβ (את המקום). 5aβ (עם החמור). 5b. 6aβ (בנו). 6b. 7a. 7b. 8a. 9aα (האלהים). 9bα (ויעקד). 9bγ. 10b. 11a. 12aα (אל הנער). 12bβ (אתה). 13aα (את עיניו). 13aγ (בקרניו). 13b. 14a. 19a. 19b. Die wenigen Änderungen im Text fast alle nach Sievers. In v. 1b füge אלהים hinter

der Rhythmisierung in beiden Fällen nicht ganz ohne Textänderungen durchkommt. Sie sind aber verhältnismäßig gering, und man kann sie gegen den Gesamteindruck, daß wir hier metrisch gegliederte Perioden haben, schwerlich in die Wagschale legen. Ein Beispiel ferner, wo die Aufteilung eines zusammengesetzten Stücks in zwei metrische Gruppen von gemischten Sechsern und Dreiern oder Vierern einerseits, von Siebenern andrerseits mit der schon früher beobachteten Unterschiedenheit eines älteren (E^1) und eines jüngeren (E^2) Stückes in E zusammenfällt, bietet die Reise Jakobs von Sichem nach Betel (Gen. 35, 1—8. 14—20)[1]. Solche Beobachtungen sind aber kaum zufällig, sondern als Anzeichen dafür anzusehen, daß wirklich die metrische Form diesen

---

ויאמר und אברהם hinter אברהם (S. 12 A. 4) ein. Vor v. 3aβ ist v. 3bα einzuschieben. In v. 3aγ streiche אתו. In v. 7 streiche ויאמר אבי. Das erste אבי wurde vom Glossator nicht als Vokativ erkannt. v. 9a l. besser למקום (1. Sam. 9, 12) als המקום (Sievers). v. 11 l. אלהים für מלאך יהוה (cf. S. 13 A. 2). v. 12a l. אלהים hinter ויאמר. v. 14a l. אלהים יראה. Den Siebener in einen Sechser zu ändern (Sievers), liegt kein Grund vor, da der Sechser v. 14b sekundär ist. In v. 19a liest Sievers אל שני נעריו und streicht אל באר שבע. Ob richtig?

1) cf. Sievers, a. O. II, 1 S. 104ff. 2 S. 168f. 338ff. Ich weiche hier öfter von Sievers ab. — E^1 (v. 5b. 8. 14. 16—20) bietet die Mischperiode neunmal, wobei aber das zweite Mal der Sechser und das neunte Mal der Kurzvers weggefallen ist. Die Endzäsuren liegen hinter v. 5bβ (סביבותיהם). 5bγ (בני יעקב). — . . . 8aα (רבקה). — 8aβ (תחת האלון). 8b. — 14bα (עליה נסך). 14b. — 16a. 16b. — 17bα (המילדת). 17bβ (לך בן). — 18a. 18b. — 19b. 20a. — 20b . . . In v. 8aβ ist besser דברה als das schwerfällige היא (Sievers) hinter ותקבר einzuschieben. v. 14aβ* (die Worte מצבת אבן). 14bα gehört zu J (S. 38 Vorbemerkung). In v. 18 streiche כי מתה (Sievers). v. 19a l. שם hinter ותקבר (cf. 48, 7) besser als היא (Sievers) und streiche היא בית לחם (S. 40 A. 2). v. 20a streiche יעקב. In v. 20b l. היום הזה nach Peš. Trg. — E^2 (v. 1—5a. 6*—7) bietet nach einem einleitenden Dreier (v. 1aα) elf oder zwölf Siebener. Die Endzäsuren liegen hinter v. 1bα (מזבח). 1b (אחיך). 2bα (הנכר). 2bβ (שמלתיכם). 3bβ (הענה אותי). 3b (הלכתי). 4aβ (בידם). 4bα (יעקב). 4b? 6b. 7a. 7b. In v. 2a streiche יעקב (Sievers). In v. 3a könnte ונקומה zur Not noch zu v. 2b gezogen werden, ist aber vielleicht mit Sievers zu streichen. v. 4bβ ließe sich nach LXX + καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας zu einem Siebener ergänzen. Möglich aber, daß v. 4bβ Glosse nach Dt. 11, 4b ist (Sievers). v. 6a gehört außer ויבא יעקב בית־אל zu P (S. 39 A. 2).

Stücken ursprünglich eignet. Dasselbe läßt sich für E auch an andern Stellen der Genesis im mehrfachen Unterschiede von Sievers Aufteilung feststellen, so gleich im ersten uns aus E erhaltenen Abschnitt von der nächtlichen Theophanie Gottes bei Abraham (Gen. 15), wo E in abgewechselten Sechsern und Dreiern erzählt[1], und weiterhin an der Geschichte von Laban und Jakob (Gen. 31), wo E in reinen Siebenern dahingleitet[2]. Aber auch an manchen

---

1) Sievers, a. O. I, S. 36ff. II, 274ff. Ich finde in E (v. 1bβ. 2. 5f. 12b—16) die Mischperiode neunmal, wobei das erste Mal der Sechser weggefallen ist. Die Endzäsnren liegen hinter v. . . . 1b. — 2aβ (מה תתן לי). 2aγ (ערירי). — [2b*] 5aα (החוצה). — 5aγ (הכוכבים). 5aδ (אותם). — 6a. 6b. — 12b. 13aβ (יָדֹעַ). — 13aγ (לא להם). 13aδ (אתם). — 14a. 5aα (אל אבותיך). — 16bα (שלם). 16bβ (עד הנה). In v. 2a ist dann יהוה durch ein einhebiges Wort (אלהים?) zu ersetzen, dessen letzte Silbe zerdehnt ist. v. 2b ist zerstört (S. 8 A. 3). Von dem Sechser sind nur die zwei ersten Füße deutlich; zu den fehlenden gehörte vermutlich das vermißte Verbum. v. 5aα mag als Dreier dazu gerechnet werden, doch könnte zwischen v. 2b und v. 5a auch mehr weggefallen sein. In v. 5aβ ist אלהים hinter ויאמר zn ergänzen. v. 13b. 14b. 15b ist zu streichen (S. 8 A. 5—7).

2) cf. Sievers, a. O. II, 1 S. 90ff. 2 S. 326ff. Auch hier weiche ich in der Quellenbestimmung vielfach von Sievers ab. — Das Stück verteilt sich auf J und E, ganz wenig kommt auf P (S. 27ff.). J zeigt 25mal die Mischperiode aus Sechsern und Dreiern, wenn auch bisweilen nnvollständig oder zerstört. Die Endzäsuren liegen hinter v. 1aβ (יעקב). 1aγ (לאבינו). — 1b. 3aα (אל יעקב). — 3b . . . — . . . 10aα (יחם הצאן). — 10bα (על הצאן). 10bβ (וברדים). — 12aβ (על הצאן). 12aγ (וברדים). — 12b . . . — 20bα (הגיד לו). 20bβ. — 21a. 21b. — 22b. 23aα (עמו). — 23bα (וידבק). 23b (הגלעד). — 25bβ (תקע). 25b (הגלעד). — 26a. 26b. — 27bβ (בשמחה). 27bβ. — 31bβ (כי אמרתי). 31b (מעמי). — 36a. 38aα (שנה). — 38a. 38b. — 39a. 39b. — 40a. 40b. — 42aα (היה לי). 42aβ (שלחתני). — 49aα (אשר אמר). 49aβ. — 50aα (את בנתי). 50aβ (על בנתי). — 51bβ (אשר יריתי). 51bβ. — 53bα (יעקב). 53bβ. — 54a. 54b. Zu dem Sechser v. 3aβb fehlt der Dreier. Vielleicht könnte er in v. 10aα stecken. Dann müßte man aber v. 10aβb die dritte Person herstellen. Die Veränderung in die erste begriffe sich leicht, da v. 10 in die elohistische Jakobrede eingeschoben wurde. In v. 10aβ scheint וארא בחלום Variante zu ואשא עיני zu sein und ist dann zu tilgen. J betont die Träume nicht. In v. 12aβ scheint umgekehrt שא־נא עיניך Variante zu [ו]ראה nnd zu tilgen. Zu v. 12b fehlt der Dreier. In v. 26b streiche חרב als überflüssig. Vor v. 27b scheinen in J zwei Füße ausgefallen zn sein. Dasselbe ist vor v. 31b anzunehmen, wo aus v. 31a E etwa ויאמר יעקב zu erschließen ist;

Erzählungen des Exodus ist das Gleiche bemerkbar. Hier bietet die Theophanie auf dem Choreb (Ex. 19) ein ziemlich einleuchtendes Muster einer Mischgruppe aus Sechsern und Dreiern; die

---

ebenso fehlen v. 36a zwei Füße zum Sechser. Ob vor v. 38a ויאמר zn ergänzen ist, kann man fragen. v. 39a ist vielleicht אליך zu streichen. In v. 42a streiche אלהי אברהם (Sievers) und stelle mit LXX E היה לי vor ופחד יצחק. v. 45 (l. לבן für יעקב) ist der Anfang eines Sechsers, dessen zwei letzte Füße irgendwie in v. 49aα stecken, aber wegen der Quellenverflechtung zerstört sind. v. 50aγ + v. 51bβγ (והנה — ידיתי) kann ein Sechser sein, zu dem der zu ביני ובינך עדה zu ergänzende Dreier gehört. Vor v. 53bα fehlen vier Füße. In v. 54 ist יעקב als Explizitum zu streichen. — E zeigt 54 Siebener. Die Endzäsuren liegen hinter v. 2ba (עמו). 4a. 5aβ (פני אביכם). 5bβ (היה). 6b. 7a. 7b. 8a. 8b. 11aα (ויאמר אלי). 11b. 13aα (בית־אל). 13aγ (שם נדר). 13b. 14b. 15b. 16a. 17a. 18aα (את כל־מקנהו). 19b. 24ba (ויאמר לו). 24bβ. 27aα (לברח). 28a. 29a. 29bβ (השמר לך). 30aα (הלכת). 30b. 32aα (את אלהיך). 32aβ (וקח־לך). 33a (לבן ויחפש). 33bα (לאה). 34aα (את התרפים). 34bα (לבן). 35aα (בעיני אדני). 35aγ (נשים לי). 35b. 36bβ (חטאתי). 37aβ (כלי ביתך). 37b. 41aβ (עבדתיך). 41aδ (בצאנך). 42ba (יגיע כפי). 43aα (ויאמר). 43aβ (צאני). 43bα (היום). 44aβ (ברית). 44b. 46aβ (אבנים). 48aα ([לבן [ליעקב). 48b. 52bβ (אליך). 52bγ (את הגל הזה). 53a. Die zwei letzten Worte in v. 2b ergeben mit v. 4a einen Siebener. In v. 5a ist להן oder פני zn streichen. Vor v. 7b fehlen zwei Füße (Sievers). In v. 8ab ist יהיה wohl zweimal zu streichen. v. 9 ergibt mit den zwei ersten Worten in v. 11 einen Siebener. v. 11a ist mit LXX יעקב zweimal zu lesen. Vor v. 13a ist auch sachlich nötig ויאמר אלהים, also zwei Hebungen. Hinter האל l. mit Kittel, Biblia hebraica nach LXX Trg. הנראה אליך ב״. v. 14aα ותען רחל ולאה ist metrisch überschüssig und sachlich entbehrlich. v. 15a כי מכרנו ist Glosse (Sievers). In v. 16b ist vielleicht אלהים nnd אליך umzustellen (Sievers). v. 19b sind die Worte אשר לאביה entweder Glosse oder Anfang eines verlorenen Siebeners. v. 24 ist בחלום wohl zu streichen (Sievers). Verbinde v. 25a + v. 27aα und v. 27aβ + v. 28a. Vor למה v. 27aα ist ויאמר zu ergänzen. v. 29a l. עמך für עמכם nach Sam. LXX. Verbinde v. 31a + v. 32aα. In v. 33a ergänze ויחפש hinter לבן cf. Sam. LXX. יבאהל שתי האמהות wird Glosse sein. In v. 34b scheint ולא מצא aus v. 33a eingeschoben. In v. 35b ist mit Sievers לבן את כל האהל hinter ויחפש zu ergänzen. Vor v. 41 ist ויאמר יעקב zu ergänzen (Sievers). Vor v. 44b ist als fehlende Hebnng doch vielleicht ונעשה גל (Olshausen) zu ergänzen nnd dann לְעֵד zu halten (anders S. 31 A. 1). In v. 48aα ergänze אל יעקב nach LXX. Vor v. 52 ergänze ויאמר לבן; zu ועדה המצבה cf. S. 31 A. 3. In v. 52b streiche ואת המצבה הזאת (cf. S. 32 A. 1); in v. 53a streiche אלהי אביהם (S. 31 A. 2).

nötigen Änderungen sind sehr unbedeutend[1]. Und die Amalekiterschlacht (Ex. 17, 8ff.) ist in reinen Siebenern erzählt, die leicht ins Ohr fallen und nicht erst künstlich herausgeklaubt werden müssen[2]. Die Erwartung also, daß bei Rhythmisierung der Genesis auch in den späteren Büchern mindestens zum Teil metrische Abschnitte vorliegen, bestätigt sich für die beiden wichtigsten Versmaße und würde bei eindringender Arbeit gewiß noch vielfach weitere Bestätigung finden. Wenn man auch zur größten Vorsicht raten muß, so ist hier doch ein Arbeitsfeld erschlossen, das nicht Dornen und Disteln, sondern gute Ernte verspricht.

Mit dem Nachweis der beiden besprochenen metrischen Hauptperioden ist nun aber nicht gesagt, daß sie die ursprünglichste Form der epischen Dichtung bezeichnen. Vielmehr weisen beide, die Mischgruppe von Sechsern und Dreiern wie der Siebener, wahrscheinlich auf eine ältere Grundform zurück. Sievers erinnert daran, daß sie nicht eigentlich der Poesie, sondern dem Sprechgedicht angehören[3]. Das wird namentlich auch dadurch bestätigt, daß Sinnzeile und rhythmische Zeile bei ihnen sehr häufig auseinanderfallen; die Zäsuren haben nicht mehr den Wert von Sinneseinschnitten, sondern nur noch von rhythmischen. Das ist schwerlich die ursprüngliche Versform gewesen, sondern alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß auf einer älteren Stufe der epischen Erzählung Sinnzeile und rhythmische Zeile viel enger mitein-

---

1) cf. S. 86. Ich finde die Mischperiode zehnmal. Die Endzäsuren liegen hinter v. 2b. 3a. — 10aα (אל העם). 10aβ (ומחר). — 11a. 12aα (לאמר). — 12aβ (בקצהו). 12b. — 14bα (את־העם). 14bβ. — 15a. 15b. — 16aβ (וברקים). 16aγ (על־ההר). — 16bα (ויחרד). 16b. — 17a. 17b. — 19bα (ידבר). 19bβ (בקול). Vor v. 2b fehlen zwei Füße (ויבאו חרבה). In v. 10aα ist als fehlender Fuß vielleicht וירדת hinter לך zu ergänzen. In v. 12aα fehlen vor לאמר zwei Füße (ואמרת אליהם). In v. 14bβ empfiehlt sich, את שמלתם zu lesen, um zwei Hebungen zu erreichen. In v. 16a gehört בהיות הבקר zu J (S. 85); für חָזָק ist wohl nach v. 19 הולך וחוק zu lesen. In v. 19 überfüllt מאד den Sechser.

2) Ich finde in Ex. 17, 8ff. zwölf Siebener. Die Endzäsuren liegen hinter v. 9aα (משה). 9bα (מחר). 9b (בידי). 10aγ (להלחם). 10b. 11a. 12aα (וידי משה). 12ab (עליה). 12bβ (ומזה אחד). 13aα (יהושוע). 15b. 16b. In v. 10a l. ויצא להלחם nach LXX Peš. v. 13 ist ואת עמו לפי חרב sachlich und metrisch überflüssig und zu streichen, ebenso wie v. 14 (cf. S. 84 A. 4. 5). Verbinde v. 13 את עמלק mit v. 15.

3) Sievers, a. O. I, 1 S. 112. 120.

ander zusammenhingen. Fragt man nun nach der ältesten Form der epischen Verse bei den Hebräern, aus der sich die beiden uns vorliegenden Hauptperioden entwickelt haben, so wird man an den Doppeldreier und den Doppelvierer je mit einer Hauptzäsur in der Mitte zu denken haben.

Den Doppeldreier bezeichnet Sievers als das typische Maß der hebräischen Poesie, er beherrscht z. B. ein Gedicht wie Hiob gänzlich, wie noch Hieronymus wußte[1], und in der Lyrik entstammt ihm der Kinavers, den man als brachykatalektischen Doppeldreier aufzufassen hat. In der Elohimquelle zeigt er sich besonders in den lyrischen Stücken fast überall und zwar meist gedoppelt zu einer vierreihigen Strophe. So in den Bileamsprüchen und im Segen Moses. Restweise scheint er aber auch in den erzählenden Stücken durchzuschimmern, so Gen. 37, 8:

Willst König, König über uns werden? Willst herrschen, ja herrschen über uns?

und gedoppelt Gen. 42, 37:

Meine beiden Söhne töte,	Wenn ich ihn dir nicht wiederschenke.
Vertraue ihn meiner Hand,	So will ich ihn dir zurückbringen.

Hier kann man die metrische Gliederung nicht für zufällig halten, die Sinnzeile fällt hier mit der rhythmischen Zeile zusammen, die Zäsur bedeutet Einschnitt im Rhythmus und im Sinn. Logisch ist es ja dem hebräischen Satze auch durchaus konform, daß er drei gleichbetonte Elemente hat, der Natur der Sache nach sind es am häufigsten und ursprünglichsten das Subjekt, das Prädikat und eine nähere Bestimmung. Als erzählender Vers, wenn auch rhythmisch vielfach umgeformt, hat der Doppeldreier seine Analogien in der erzählenden indogermanischen Poesie, so im griechischen Hexameter, im lateinischen Saturnius[2] und im Altgermanischen[3]. Im Hebräischen ist aus ihm durch rhythmische Metamorphose zunächst der Sechser entstanden mit doppelter Binnenzäsur[4].

An sich sollten wir nun erwarten, daß bei diesen Verhältnissen die meisten dem Doppeldreier entstammenden hebräischen

---

1) Sievers, a. O. I, 1 S. 169. Hieronymus Prologus in Hiob: Hexametri versus sunt, dactyleo spondeoque currentes etc.

2) Auf den Saturnius hat mich mein Vater aufmerksam gemacht. — cf. Leo, Der saturnische Vers (Göttinger Abhandlungen Neue Folge VIII Nr. 5). Hier ist der Vers auf seine Urform untersucht.

3) cf. Sievers, Altgermanische Metrik, z. B. S. 82.

4) cf. Sievers, Metrische Studien I, 1 S. 118.

Perioden in reinen Doppeldreiern oder Sechsern abgefaßt wären, während in Wirklichkeit reine Gruppen der Art recht selten vorkommen, sondern mit einfachen Dreiern meist zu Mischgruppen verbunden sind. Doch erklärt sich die Seltenheit des ungemischten Sechsers vielleicht aus rhythmischen Gründen. Die anapästische Grundform zu sechs Füßen hat nämlich bei einer mittleren Zäsur, als Doppeldreier, für die fließende Erzählung leicht etwas Stockendes, sobald die ursprünglich etwa damit vorhandene musikalische Begleitung wegfiel und es sich um reine Erzählung handelte. Umgekehrt entbehrt sie bei zwei Binnenzäsuren, als Sechser, für die fließende Erzählung unleugbar der nötigen Ruhe, sie ist fortwährend in Gefahr, sich zu überstürzen. Aus diesen Gründen scheint sich die Mischgruppe von Sechsern und Dreiern entwickelt zu haben. Ihre Grundform ist ein um seine Hälfte zu einer Langzeile vermehrter Doppeldreier, sie ist durch ihre Hauptzäsur im Verhältnis 2 : 1 geteilt. Durch die auf jeden Sechser folgende Tripodie wird die Hast des Rhythmus aufgehoben und ein Ruhepunkt geschaffen.

Am liebsten würde man nun auch die andere Hauptperiode des hebräischen Sprechgedichts, den Siebener, irgendwie auf den Doppeldreier zurückführen. Indessen scheint sich dazu keine Möglichkeit zu bieten, wenn der Satz gilt, daß der Siebener überall in der Welt aus dem Doppelvierer als brachykatalektischer Achter entwickelt ist[1]. Er kann dann auch im Hebräischen nicht gut anders erklärt werden. Nun haben wir ja aus der ältesten Zeit der israelitischen Geschichte im sogenannten Meerlied ein Fragment einer gedoppelten Tetrapodie (Ex. 15, 21):

Singet Jahve: Hoch erhaben ist er.
Rosse und ihre Reiter Stürzt' er in's Meer.

Hier sind zwei Tetrapodien zu einer Strophe verbunden, die durch eine Halbzäsur genau halbiert ist. Außerdem enthält aber jede Tetrapodie noch eine Binnenzäsur, durch die sie wiederum dipodisch gegliedert wird. Eine dreifache Tetrapodie, wobei jede Reihe gleichfalls dipodisch gebunden ist, liegt vielleicht im Segen Jakobs (Gen. 27, 28. 29) nach der Elohimquelle vor:

Es beschenke dich Gott Vom Tau des Himmels
Und den Fetten der Erde Und mit viel Getreide und Most.
Völker sollen dir dienen Und Nationen vor dir niederfallen.

1) Sievers, a. O. I, 1 S. 112ff.

Durch Verbindung zweier Tetrapodien, durch Brachykatalexie der einen, meist wohl der zweiten, und durch rhythmische Umgestaltung wird man den Siebener nun wohl auch für die hebräische Erzählung erklären müssen. Er teilt mit der Mischgruppe aus Sechsern und Dreiern die Eigenschaft, sehr glatt zu erzählen, ohne zu stocken oder sich zu überhasten, obwohl sein Gang noch rascher läuft. Öfter wird auch der Siebener nach Sievers Beobachtungen mit einem dreihebigen oder vierhebigen Kurzvers gemischt. Doch kommt das scheinbar in der Genesis für die Elohimquelle nicht vor und mag darum hier, wo es sich nur um die wichtigsten Fragen zur Metrik unserer Quelle handelt, außer Betracht bleiben.

c. Einheitlichkeit.

Im Zusammenhange mit seinen metrischen Studien hat nun aber Sievers eine Hypothese aufgestellt, die in die Einheitlichkeit des nordhebräischen Sagenbuchs wie auch seiner judäischen Verwandten so tief eingreift, daß sie hier nicht übergangen werden kann. Die Beobachtung verschiedener metrischer Formen in jeder der Quellenschriften der Genesis hat ihn nämlich zu der Vermutung geführt, daß auch jede der drei Quellenschriften J E P wieder eine Zusammensetzung aus metrisch verschieden gebildeten Urquellen sei. Für E stellt er drei solche auf, von denen eine in Siebenern (Eα), eine in Mischmetrum von Sechsern und Kurzversen (Eδ) und eine in Sechsern, mit Vierern und Achtern untermischt (Eγ), geschrieben ist. Namentlich Eα und Eδ hält er für selbständige Schriften[1]. Hier soll lediglich unser Sagenbuch berücksichtigt und nur das Wichtigste hervorgehoben werden. Wie haben wir uns zu dieser Frage zu stellen?

Zur Beurteilung genügt es nun nicht, daß wir in einer inhaltlich zusammenhängenden Erzählung zwei oder drei verschiedene Metra aufweisen. Genügte Wechselmetrum zur Begründung verschiedener Urquellen, so brauchten wir nicht lange zu suchen. Aber a priori muß die Möglichkeit zugestanden werden, daß wir Wechselmetrum bei demselben Verfasser haben, es kann also allein zu der von Sievers vorgetragenen Hypothese nicht ausreichen, sondern höchstens als sekundäres Hilfsmittel in Betracht kommen. Auf Quellenmehrheit schließen wir vielmehr aus Dubletten, die

1) Sievers, a. O. II, 2 S. 196.

sich räumlich und zeitlich stoßen, und aus offenen Widersprüchen im Gang der Erzählung. Beides darf aber nicht nur an vereinzelten Punkten der Fall sein, weil wir es dann wohl mit späteren Sedimenten, aber nicht mit fortlaufenden mehrfachen Fäden zu tun haben werden, sondern muß an ganzen Reihen aufgewiesen werden. Ergänzt wird ein so geführter Beweis von Quellenmehrheit durch lexikalische Idiotismen. Ich glaube nun aber nicht, daß neben dem wechselnden Metrum genügend starke Handhaben vorliegen, um mehrere Urquellen in unserem Buche außer Zweifel zu stellen.

Vor allem muß bei Dubletten und Widersprüchen in den Erzählungen immer zuerst gefragt werden, ob wir nicht mit der Aufteilung in die beiden großen Quellen J und E die Schwierigkeit heben können, wozu bei Triplizität der Varianten in seltenen Fällen noch P in Betracht kommt. Danach ist in der Quellenscheidung verfahren, die der oben gegebenen Übersetzung zu Grunde liegt. Sie hat einen fortlaufenden Parallelismus der meisten vorhandenen Erzählungen in J und E ergeben, der mit wesentlichen Einschränkungen auch von P gilt. Das erweckt ein Vorurteil dafür, daß wir bei J die in der Grundschrift von E gefundenen Stücke wiedersuchen dürfen. Bei Quellenzweiheit ist demnach alle Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß in ihr der Parallelismus von J und E zutage tritt, und nur ganz schwerwiegende Gründe sachlicher und sprachlicher Art können zwingen, die Dubletten vielmehr einer einzigen Quelle zuzuschreiben und in der andern eine entsprechende Lücke zu lassen. Sievers verschmäht dieses einfache Verfahren öfter ohne Not. So findet er in der Vision Abrahams (Gen. 15) einen doppelten jahvistischen Faden und umgekehrt in der Dinageschichte (Gen. 34) einen doppelten elohistischen, während in Wirklichkeit die Verteilung der Reihen auf J und E keinerlei Schwierigkeiten begegnet. Den Hauptbeweis für die richtige Zusammenstellung der Erzählungen in E muß natürlich die Übersetzung selbst liefern. Wenn man dort die im Druck eingerückten Stücke wegläßt, die nicht zur Grundschrift von E gehören und später zu behandeln sind, dann finde ich aber nirgends große Störungen im Fluß der Erzählung, die zur Annahme von Urquellen zwängen.

Daß nun in E manche Erzählungen in Sechsern, manche in gemischten Sechsern und Dreiern, manche in Siebenern geschrieben sind, läßt sich nach den gegebenen Ausführungen von Sievers kaum leugnen. Wie Sara gefährdet wurde (Gen. 20), ist in gemischtem Metrum erzählt, wie Isaak geopfert werden sollte (Gen. 22),

in Siebenern. Die metrische Verschiedenheit läßt nun die Frage entstehen, ob wir vielleicht örtlich oder zeitlich verwandte Erzählungskreise auch metrisch voneinander unterscheiden können. Doch muß die Frage verneint werden. Die erwähnten Erzählungen aus Abrahams Leben gehören beide in die Gegend von Beerseba und sind doch metrisch verschieden. Umgekehrt sind Geschichten, die räumlich und zeitlich so weit auseinander liegen wie Isaaks Opferung, Jakobs Auseinandersetzung mit Laban (Gen. 31) und aus der Mosegeschichte die Amalekiterschlacht (Ex. 17, 8ff.), in gleichen Siebenern erzählt. Man kann also keine Folgerungen auf ursprünglich verbundene Sagenkreise aus dem Metrum ziehen. Wollte man die metrisch reinen Abschnitte auf verschiedene Reihen nach Maßgabe des Metrums verteilen, so bekäme man keine urverwandten Erzählungsgruppen, sondern vielfach unzusammenhängende, zufällig sich folgende Geschichten, die erst durch Ergänzungen aus einer andern metrischen Reihe Verbindung fänden. Dann ist aber dies Verfahren nicht empfehlenswert. Vielmehr macht jedenfalls die Genesis den Eindruck, als sei im Wechsel der Geschichten ein Wechsel des Metrums beabsichtigt und als solle vermieden werden, allzu lange nacheinander dasselbe Versmaß anzuwenden.

Wechselmetrum begegnet uns freilich nicht nur bei zwei inhaltlich gegeneinander selbständigen Erzählungen, die natürlich keine Dubletten und schwerlich Widersprüche zulassen, sondern auch innerhalb einer und derselben Erzählung. Wenn hier mit der metrischen Verschiedenheit sachliche Dubletten und Widersprüche zusammenträfen, wäre die Annahme von Urquellen in E gewiß die einfachste Lösung. Allerdings ist die Zahl der Geschichten, die Wechselmetrum zeigen, meines Erachtens nicht unbeträchtlich kleiner, als Sievers annimmt. Von Abrahams Bund mit Abimelek (Gen. 21) ist nach der Quellenscheidung der Übersetzung in leicht erkennbaren Versen von alternierenden Sechsern und Dreiern erzählt, die durch kleine Textänderungen herzustellen sind[1]. Dasselbe gilt von der Brautwerbung Jakobs bei Laban

1) Sievers, a. O. II, 1 S. 56f. 2 S. 295ff. Zur Quellenscheidung s. S. 10f. Ich finde in E (Gen. 21, 22ff.) die Mischgruppe sechsmal. Die Endzäsuren liegen hinter v. 22bα (עמך). 22bβ (עשה). — 23aβ (אם תשקר). 23aγ (ולנכדי). — 23bα (עמדי). 23bβ (אשר־גרתה־שם). — 24 . . . — 27a. 27b. — 31a. 31b. In v. 22 ist ויהי בעת ההא vielleicht

(Gen. 29)[1], während J hier in Siebenern dahinläuft[2]. Die große Auseinandersetzung Jakobs mit Laban (Gen. 31) zeigt bei unserer Aufteilung in E reine Siebener, dagegen in J die Mischgruppe von Sechsern und Dreiern[3]. Eine von Sievers abweichende, vom Metrum unabhängige Aufteilung der Quellen führt also öfter zu einfacheren metrischen Verhältnissen, als er annimmt, was zwar für seine glänzende Entdeckung der bestehenden metrischen Form in den Quellen, aber darum noch nicht für seine Annahme mehrerer selbständiger Urquellen spricht.

Dennoch treffen wir auch innerhalb derselben Erzählung bisweilen Wechselmetrum. Ein Beispiel dafür ist die Hagargeschichte (Gen. 21, 8—20). Hier wechseln ziemlich deutlich erkennbar Siebener (v. 8—11. 14a*. 14b—16) mit Mischversen aus Sechsern und Dreiern (v. 12f. 14a*. 17—19*. 20)[4]. Wie also die ein-

---

redaktionelle Verkittung des Stücks mit seinem jetzigen Zusammenhange; zu ופיכל שר צאבו cf. S. 17 A. 1. Der Vierer v. 24 ist wohl ein Fragment.

1) Sievers, a. O. II, 1 S. 82ff. 320f. — Zur Quellenscheidung s. S. 23ff. Ich finde in E die Mischgruppe 14mal. Die Endzäsuren liegen hinter v. 1a. 1b. — 14b. 15aα (ליעקב). — 15b. 16a. — 16b. 17a. — 17b. 18a. — 18b. 19aα ([אליו] לבן). — 19a. 20aα (ברחל). — 20b. 21aα (אל לבן). — 21b. 22a (המקום). 23aβ (את לאה בתו). 23aγ (אליו). — 25a. 25bα (אל לבן). — 25bγ (עבדתי). 25bδ. — 27bβ (בעבדה). 27bγ (עמדי). — 30bα (עמו). 30bβ. Vom ersten Sechser fehlt die erste Hälfte. Vor v. 14b ergänze etwa ויבא אל לבן. In v. 19aα ergänze אליו nach LXX Peš. v. 20bβ באהבתו אתה ist mit LXX zu streichen. v. 22a ist ein Vierer und als Kurzvers nicht schön, aber doch wohl möglich. v. 23aβ streiche בתו. Verbinde v. 23b + v. 25a zu einem Sechser. v. 25bα ergänze יעקב nach LXX. In v. 27b sind vor בעבדה fünf Füße ausgefallen, die Labans neues Angebot enthielten. Verbinde v. 27bγ + v. 30bα zu einem Sechser.

2) Für 29, 2—13 cf. Sievers. Verbinde v. 14a + v. 19b. In v. 26 werden zwei Siebener fragmentarisch enthalten sein (Sievers). Vor v. 27a ergänze ויאמר (Sievers). Verbinde mit Sievers v. 28a + v. 30aα; v. 28b. 29 ist zu P zu stellen. v. 30bβ ist fragmentarisch.

3) s. S. 215 Anm. 2.

4) Sievers, a. O. II, 1 S. 54ff. 2 S. 294f. — Die Endzäsuren der Siebener liegen nach Sievers hinter v. 8a (dessen Anfang fehlt). 8b. 9b (לאברהם). 10a. 10b. 11b. 15aα (ויכלו המים). 15b (dem Vers fehlt ein Fuß; ergänze הגר (Sievers) oder במדבר). 16aβ (קשת). 16b (streiche ותשב מנגד). In v. 19 rechnet Sievers ותמלא את החמת מים zu einem

zelnen Geschichten selbst öfter durch verschiedenes Metrum voneinander abgehoben sind, so kann auch jede einzelne wieder Wechselmetrum enthalten. Es fragt sich nun, ob man aus all diesem Wechsel auf mehrere Urquellen in E zu schließen hat. Nötig wäre dieser Schluß dann, wenn die Stücke verschiedenen Metrums Widersprüche oder doch verschiedene Anschauungen und Pointen aufwiesen. Dafür läßt sich nun in der Hagargeschichte wirklich einiges anführen. In der Siebenergruppe heißt der Knabe ילד (v. 8. 15), in der Mischgruppe dagegen נער (v. 12. 17—19), doch einmal auch ילד (v. 14a). In jener ist Abraham bekümmert wegen seines Sohnes (v. 11), in dieser wegen des Knaben und seiner Magd (v. 12)[1]. In jener weint nach dem hebräischen Texte Hagar (v. 16, was oben S. 12 A. 1 geändert ist), in dieser der Knabe (v. 17)[1]. Diese Varianten müssen anerkannt werden und stellen die Hypothese mehrerer Urquellen immerhin zur Erwägung. An der Möglichkeit, daß unser Erzähler auf Grund solcher komponiert hat, läßt sich schwerlich etwas aussetzen. Doch wird die Beobachtung durch eine andere in Schranken gehalten. Nämlich da, wo wir in E Wechselmetrum in derselben Erzählung haben, lassen sich doch die metrisch verschiedenen Stücke nirgends, soviel ich sehe, in zwei geschlossene Reihen aufteilen[2], sondern fordern einander für den Hauptgang der Erzählung. Das ist in der Hagargeschichte ohne weiteres deutlich und ist anderswo, etwa in der Josephgeschichte (Gen. 41), nicht anders. Daraus folgt aber, daß der Haupterzähler, falls er verschiedene Quellen benutzte, diese doch nicht in der Weise wie der sogenannte ‚Jehovist‘ (JE) verflocht, sondern abwechselnd zu Worte kommen ließ. Das spricht aber für einen wesentlich gleichen Gang der etwa vorverlorenen Siebener. Die Endzäsuren der Mischverse liegen nach Sievers hinter v. 12aβ (בעיניך. Dem Vers fehlt ein Fuß). 12aβ (ועל אמתך). — 12aγ (בקולה). 12b. — 13b. 14aα (בבקר). — 14aβ (אל הגר). 14aγ (ואת הילד, das mit Wellhausen umzustellen ist cf. S. 17 A. 4). — 17aβ (אל הגר. [Sievers streicht מלאך אלהים]). 17aγ (ויאמר לה). — 17bβ (אלהים). 17bγ (שם). — 18a. 18b. — 19a. 19b. — 20bα (במדבר). 20bβ (קשת).

1) cf. Sievers, a. O. II, 2 S. 295.

2) Eine Ausnahme könnte man in Gen. 35, 1—5a. 6b. 7. 8 und v. 5b. 14. 16—20 finden, weshalb Sievers auch gerade hier mit seiner Methode einsetzt (II, 2 S. 168ff.). Doch ist in der Übersetzung das erste Stück nicht zur Grundschrift gerechnet.

handenen Parallelquellen, und wir müssten also annehmen, daß mindestens die metrischen Hauptgruppen Eα und Eδ — Eγ kommt wenig in Frage — inhaltlich wesentlich gleich gebaut waren. Zur lokalen und zeitlichen Entwicklungsgeschichte der Grundschrift trügen sie also wenig bei. Wohl aber würden sie dafür sprechen, daß der Inhalt der Grundschrift schon vor der Abfassung unsers jetzigen Buches ein Ganzes war und nur in verschiedener Form bereits in Nordpalästina umlief. Daß sie nicht nur mündlich, sondern schon schriftlich vorhanden war, wäre dann mit Sievers für sehr wahrscheinlich anzusehen. Bis man aber diese Beobachtungen für die hebräische Literaturgeschichte verwerten kann, muß erst noch das gesamte Material gründlich nach metrischem Gesichtspunkt durchgearbeitet werden. Das metrisch Gruppierte wäre dann nach den durchschimmernden Anschauungen über Gott, Kultus, Kultur zu untersuchen, um so vielleicht eine Vorgeschichte für unser Buch zu liefern.

Wie dies uns vorliegt, ist es aber als einheitlich anzusehen. Mögen manche Bücher je gleichen metrischen Baus vorher existiert haben, die unser Erzähler bei der Komposition seines Werkes verwandte, so bleibt er doch selbst darum ein Ganzer. Der Plan ist nirgends aus dem Auge verloren, und der fromme Ton eines alten prophetischen Erzählers stimmt das Ganze ab. Die Wahl verschiedener Vorlagen scheint direkt mit dem sprachlichen Stilgefühl des Schreibers zusammenzuhängen, das statt der streng und einheitlich gebundenen Formen eine größere Mannigfaltigkeit liebte und auch darin wie in dem ganz freien Verhältnis von Sinnzeile und rhythmischer Zeile der Prosa entgegenging.

2. Die übrigen Bestandteile.

a. Die Gesetze.

Unter den Stücken, die in die Grundschrift aufgenommen sind, aber einen besonderen Charakter an sich tragen, nehmen die beiden Gesetze, Dekalog (Ex. 20, 2—17) und Bundesbuch (Ex. 20, 23—23, 19) eine besonders wichtige Stelle ein. Denn ihre Aufnahme in die Elohimquelle zeigt zwar, daß sie damals noch in Geltung waren und als Rechtsgrundlage angesehen wurden. Abgesehen davon aber sind sie Dokumente aus einer früheren Zeit und als solche von unersetzlichem Werte.

Der Dekalog[1] will, wie nach J und P, so auch nach E von Mose herrühren, der ihn auf zwei Steintafeln dem Volke übergeben haben soll. Sein Text ist von P nicht mitgeteilt, J hat ihn wahrscheinlich vollständig gegeben, denn hier ist von zehn Worten als der Grundlage des mosaischen Bundes die Rede (Ex. 34, 28), aber er ist nur noch fragmentarisch vorhanden (34, 14a. 17. [21?]). Dagegen ist uns der elohistische Text in zwei Rezensionen erhalten (Ex. 20, 2—17 = Dt. 5, 6—18). Von ihnen darf im allgemeinen die im Exodus als ursprünglicher gelten; doch haben an der gemeinsamen Grundgestalt nicht nur im Deuteronomium, sondern auch im Exodus nachträgliche Veränderungen stattgefunden, die im Deuteronomium zwar zahlreicher, im Exodus aber wenigstens in der Begründung des Sabbatgebotes (Ex. 20, 11) besonders jung sind. Aber auch die gemeinsame Grundgestalt zeigt das Gesetz in so starker deuteronomischer Gestaltung, daß man an die Überarbeitung eines kurzen alten Dekalogs denken muß, die nach der Entdeckung des Deuteronomiums stattfand. Sie wird zuerst an der deuteronomischen Rezension (Dt. 5) vorgenommen und von da aus auch auf die im Exodus (Ex. 20) übertragen worden sein. Entfernt man diese Ergänzungen und Motivierungen, dann bleibt das in der Übersetzung wiedergegebene Zehnwort übrig. Hier ist die Gestalt im Exodus entschieden der im Deuteronomium vorzuziehen[2].

Aber die zweifellose Urgestalt des Dekalogs unabhängig von der Elohimquelle haben wir auch mit dieser Form noch nicht. Denn das Fragment aus J zeigt uns wenigstens die beiden ersten Gebote zwar in der gleichen Reihenfolge (Ex. 34, 14a. 17), aber in verschiedener Sprachform, und auch das wenigstens sachlich vorhandene vierte (Ex. 34, 21) zeigt sich ganz anders als in E gestaltet[3]. Läßt sich aus dieser Verschiedenheit eine letzte Urgestalt erschließen, die älter als J und E war? Das erste Gebot klingt bei J urwüchsiger; denn êl acher im Singular ist seltener und gewählter als elôhîm acherîm im Plural. Dagegen scheint

1) Meisner, Der Dekalog; Herner, Den mosaiska Tiden. Namentlich Herners besonnene Arbeit ist empfehlenswert.

2) cf. Herner, a. O. S. 25ff.

3) Da Ex. 34, 21 den Zusammenhang der dreifachen Festordnung unterbricht (Wellhausen, Komposition[3] S. 333f.), mit בחריש ובקציר aber an Gen. 45, 6 J erinnert, so könnte wohl ein Sabbatgebot aus dem Dekalog von J darin stecken. Doch wäre es auf den Ackerbau spezialisiert.

das zweite in E ursprünglicher zu lauten; denn das Verbum steht hier wie in allen andern Geboten voran, und das Schnitzbild (pesel) gemahnt an eine ältere, rohere Kunst als das Gußbild (masseká). Auch das vierte ist bei E prägnanter und allgemeiner gehalten als bei J, wo es sich mit Rücksicht auf die Feldarbeit findet. Die übrigen Gebote müssen in der Gestalt bei E gelassen werden; denn die Zitate bei Hosea (4, 2) und Jeremia (7, 9) sind zu frei, um textkritischen Wert zu haben.

Kann nun der ursprüngliche Dekalog mosaisch sein? Ich glaube es und halte die Skepsis hier nicht für berechtigt. Der Zweifel kann sich im Ernste nicht auf die sechs letzten Gebote beziehen, die in lapidarer Form das sittliche und rechtliche Leben regeln. Denn so großartig sie in ihrer Kürze wirken und so unerschöpflich ihr sittlicher Gehalt ist, so übersteigen sie doch nicht die Erwartungen, die man von Mose als einem großen Gesetzgeber und Organisator erwarten darf. Aber auch der Zweifel am mosaischen Ursprung der vier kultischen Gebote ist nicht berechtigt. Aus der Grundidee, daß Jahve Israels Gott ist, die jedermann für mosaisch hält, folgt notwendig, daß die Anbetung eines andern Gottes verpönt ist. Wem die Version bei E (Ex. 20, 3) zu abstrakt vorkommt, kann doch an der bei J (Ex. 34, 14a) unmöglich Anstoß nehmen. Das Bilderverbot kann doch nicht gegen Mose sprechen, der dem Volke als Symbol der Nähe Gottes eine Lade mitgab, sei es als Thron oder als bewegliches Adyton des Unsichtbaren, und nirgends ein Gottesbild anfertigte[1]. Das Verbot, Gottes Namen zu mißbrauchen, verrät ein Grundgefühl, das sich überall findet, wo Religion überhaupt vorhanden ist. Und das Sabbatgebot[2] spräche nur dann gegen Mose, wenn der Sabbat im Kulturlande und nicht in der Wüste entstanden wäre. Das ist aber nicht zu beweisen und noch weniger, daß die Feier in ihrer hebräischen Form auf ein fremdes Volk zurückgehe. Die alte Verbindung von Sabbat und Neumond spricht für lunarischen Charakter des Tages, und die zweifellos sehr alte Beziehung zur Siebenzahl (Ex. 23, 10—12. 34, 21) könnte auf die Planetenzahl als Divisor des Monats hinweisen, also astralen Verhältnissen

1) cf. Kittel, Geschichte der Hebräer I, S. 225. Über die eherne Schlange cf. oben S. 108 A. 5; Oettli, Geschichte Israels S. 128ff.

2) Lotz, Quaestiones de historia Sabbati; Nielsen, Die altarabische Mondreligion S. 52ff.; Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen S. 74ff.

entnommen sein. Die Welt der Gestirne aber ist dem Wüstenbewohner vertraut, und darum kann Mose den Sabbat sehr wohl in der Wüste angeordnet haben. Es ist doch auch merkwürdig, daß seine Feier im Kulturlande sich gerade auf die der Wüste fremde Feldarbeit bezieht (Ex. 23, 12. 34, 21) und das Sabbatjahr ursprünglich gerade dem Acker die Brache erhalten soll (Ex. 23, 10). Das spricht viel mehr für Abstammung des Sabbats aus der Wüste als die aus dem Kulturlande. Jedes Gebot einer agrarischen Festfeier fehlt charakteristischerweise im Dekalog. Man wird sich also wohl daran gewöhnen müssen, die Frage seiner mosaischen Herkunft wieder gründlicher zu erwägen, als jetzt vielfach geschieht. Mir scheint, gerade wegen des Bilderverbotes und des Sabbatgebotes erklärt sich der Dekalog besser aus Moses Zeit denn aus irgend einer andern. Die kanaanäische Kultur hat gerade diesen Geboten viel eher Hinderung als Förderung gebracht.

Dagegen ist das Bundesbuch (Ex. 20, 23—23, 19) aus dem Kulturlande hervorgegangen[1]. Daß es schon in der Grundschrift aufgenommen war, wird durch die Anwendung des Namens Elohim für Gott wahrscheinlich (21, 6. 13. 22, 7. 8. 27), obwohl auch Jahve vorkommt (22, 10. 23, 19). Da ferner das Stück Ex. 23, 14—19* zu der augenscheinlich jahvistischen Festgesetzgebung 34, 18—26 eine Parallele mit wichtigen Nüancen gibt, so ist seine Zugehörigkeit zur Elohimquelle ziemlich sicher. Auch sonst aber ist die sprachliche Verwandtschaft zwischen Bundesbuch und Elohimquelle so groß, daß man ephraimäische Herkunft für beide behaupten darf. So finden wir amâ 21, 7. 20. 26. 27. 32

1) cf. z. B. Wildeboer, Literatur des Alten Testaments[2] S. 83 ff. Herner, a. O. S. 45 ff. hat auch hier einige Stücke als mosaisch retten wollen. Aber abgesehen davon, daß das Bundesbuch wahrscheinlich ursprünglich gar nicht von Mose herrühren will, ist es mißlich, einzelnes aus dem Zusammenhang zu entnehmen, weil es schon in mosaischer Zeit verstanden werden kann. Besonders Ex. 21, 1—22, 16 ist ein festgeschlossener Komplex, der einheitlich verarbeitet ist. 22, 17—23, 13 könnten sukzessive an diesen Grundstock angetreten sein. Die Rechtsverhältnisse scheinen c. 23, 1 ff. weniger ursprünglich als c. 21, 1 ff., die sozialen Gegensätze sind erkennbar. Aber Bestimmtes läßt sich schwerlich behaupten. Die Kultusgesetze 20, 23 ff. 23, 14—19 könnten einmal für sich gestanden haben; namentlich für 23, 14—19 kommt das wegen der Parallele aus J 34, 18—26* in Frage. Aber über Möglichkeiten kommt man nicht hinaus. Ein Sammelwerk, dessen Grundsätze aus dem Leben erwachsen sind, ist das Buch jedenfalls.

cf. Gen. 20, 17. 21, 10. 12. 30, 3; bâ haddabar 22, 8 cf. Ex. 18, 16; be'îr 22, 4 cf. Gen. 45, 17; gara' 21, 10 cf. Ex. 5, 8. 11. 19; elôhîm acherîm 22, 19 LXX cf. 20, 3; ethen mit dieser Suffixform 20, 25 cf. Gen. 32, 1. Ex. 18, 20. Num. 21, 3; hech'rîm 22, 19 cf. Num. 21, 3; k'sût 21, 10. 22, 26 cf. Gen. 20, 16. lachaṣ 22, 20. 23, 9a cf. Ex. 3, 9; mit'môl šilšôm 21, 29. 36 cf. Ex. 4, 10; môt jûmat 21, 12. 15. 16. 17. 22, 18 cf. Ex. 19, 12; m'zûzâ 21, 6 cf. Ex. 12, 22f.; nasî 22, 27 cf. Gen. 34, 2; naṭaš Ex. 23, 11 cf. Gen. 31, 28; 'ôlôt uš'lamîm 20, 24 cf. Ex. 24, 5. 32, 6; sadê ô kerem 22, 4 cf. Num. 16, 14. 20, 17. 21, 21; šâw 23, 1 cf. 20f.; šît jad 23, 1 cf. Gen. 46, 4; zarach hašemeš 22, 2 cf. Gen. 32, 32. Daß das Bundesbuch zu Beginn des Aufenthalts im Kulturlande gegeben sein will, zeigt der Hinweis auf die heiligen Stätten als etwas Künftiges 20, 24f. 21, 13, daß es nach dem jetzigen Texte durch einen Gesetzgeber vermittelt sein soll, zeigt die Anrede 21, 1. Da es nun durchweg auf die palästinische Kultur Bezug nimmt, und da Josua ein Gesetz veröffentlicht haben muß (Jos. 24, 25), so wird unser Gesetz am besten mit Holzinger an den Schluß der Elohimquelle nach Sichem verlegt.

Aber die Zustände, aus denen das Bundesbuch erwachsen ist, sind primitiver, als daß wir seine Entstehung gleichzeitig mit der Elohimquelle annehmen könnten. Es ist älter als sie. Freilich auf Mose läßt es sich wegen der Beziehungen zum Kulturlande nicht zurückführen, und auch Josuas Zeit eignete sich für die Entstehung schwerlich. Denn von der unruhigen Lage, die infolge der Eroberungskämpfe und des harten Gegensatzes zwischen Israeliten und Amoritern eingetreten sein muß, finden wir keine Spur[1]. Die Besitzverhältnisse haben sich sicher entwickelt. Aber noch weniger eignet sich das achte Jahrhundert für die Entstehung[2]. Es konnte zwar damals noch Rechtsgeltung haben, aber nicht daraus hervorgehen. Damals stand das Königtum an der

1) Die unsichern Zustände bald nach der Einwanderung schildert klassisch das Deboralied (Jud. 5, 6 cf. Oettli, a. O. S. 245).

2) Über verschiedene Zeitbestimmungen cf. Oettli, a. O. S. 246 (Richterzeit); Reuß, Geschichte der heiligen Schriften S. 231 ff. (Josaphats Zeit); Kuenen, Einleitung I, 1 S. 233; Wildeboer, Literatur des Alten Testaments[2] (übersetzt von Risch) S. 83 ff. (8. Jahrhundert mit Vorbehalt); Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 638 (7. Jahrhundert); Baudissin, Einleitung S. 127 ff.

Spitze und wird wie in Juda auch in Ephraim die oberste Rechtsinstanz gewesen sein. Das Stadtleben hatte sich entwickelt, und mit ihm war man von der alten Bauernwirtschaft zur Geldwirtschaft mehr und mehr übergegangen. Die sozialen Gegensätze spannten sich infolgedessen, die Wohlhabenden wurden mächtig im Rechtsleben, und das düstere Bild trat heraus, das uns Amos von den nordisraelitischen Verhältnissen gezeichnet hat. Das Bundesbuch spricht nicht vom Königtum, das ist sehr auffallend. Neben der Gotteslästerung wird zwar der Fluch gegen den Fürsten im Volke verboten (22, 27), damit ist aber noch nicht notwendig der König gemeint. Zu Achabs Zeit heißt es von Nabot: Er hat Gott und König geflucht (1. Reg. 21, 10. 13), da haben wir dasselbe — hier todeswürdige — Verbrechen wie im Bundesbuch, aber der König heißt König und nicht nasî. Der Ausdruck nasî begegnet uns gerade bei E noch einmal für den Herrn des Gebiets von Sichem (Gen. 34, 2), der im besten Falle ein Stadtkönig ist. Für die nordisraelitischen Könige findet sich der Ausdruck nicht. Es ist also sehr wohl möglich, daß im Bundesbuche unter nasî der Stammeshäuptling oder der Adliche verstanden ist; ʿam kann auch Stamm oder Sippe bedeuten (1. Reg. 19, 21. 2. Reg. 4, 13). In der Gerichtsbarkeit kommt denn auch der König nicht vor. Als höchste Instanz waltet hier vielmehr das Gottesgericht mit seinem Urteil. Darunter kann aber nur ein priesterliches Gericht gedacht werden, denn das heilige Los ist in den Händen Levis (Dt. 33, 8). Man gewinnt direkt die Überzeugung, daß unser Gesetzbuch von Priestern zusammengestellt ist. Aber nicht solchen, die zu königlichen Beamten geworden waren wie Amasja von Betel zu Amos Zeit, sondern solchen, die sich bewußt sind, die höchsten Hüter des Rechts als Vertreter Gottes zu sein, und von niemand sich abhängig fühlten. Das paßt aber wieder zu den Verhältnissen vor dem Königtum. Mindestens kurz vor dieser Epoche finden wir in Silo ein bedeutendes Heiligtum, dessen Priesterschaft die Lade hütet und im öffentlichen Ansehen einen hohen Rang einnimmt. Es ist wohl möglich, daß das Bundesbuch als ephraimäisches Gesetzbuch von der Priesterschaft in Silo gesammelt und geformt ist; die Hervorhebung des Jahvetempels für die großen Feste (23, 19) weist zwar nach der Absicht von E wahrscheinlich auf Sichem hin, könnte aber ursprünglich sehr wohl auf das Heiligtum in Silo Bezug haben.

Die kulturgeschichtlichen Zustände stimmen wohl zu dieser

Zeit. Israel ist in Kanaan ein Bauernvolk geworden, dem Anschein nach seit geraumer Zeit. Die Kanaaniter mögen unter dem fremden Volksbestandteil (21, 8) gemeint sein[1], sonst treten sie nicht hervor, sie sind keine gefährlichen Gegner mehr. Wir wissen, daß sie sich gerade in den Städten lange hielten, aus den Stadtgebieten gelang es den Israeliten erst spät, sie zu vertreiben[2]. Dem entspricht, daß das Bundesbuch städtische Verhältnisse wenig berücksichtigt; es ist ein Gesetz für Bauern, wie man allenthalben beobachten kann. Die Dörfer scheinen eher aus freiliegenden Farmen als aus geschlossenen Siedelungen zu bestehen. Denn man hat den Eindruck, daß sich das Feld um das Haus lagert und der einzelne im Mittelpunkte seines ganzen Eigens steht. Sein Vieh treibt sich auf Feld und Weinberg umher und gefährdet gar das nachbarliche Besitztum; er gräbt sich für seinen Bedarf eine eigene Zisterne. Der Ackerbau steht in Blüte, die Kornernte und Obsternte versammelt das Volk am Hause Gottes (23, 14—19 cf. 22, 28), daneben wird Viehzucht getrieben, Rinder, Schafe und Ziegen sind der regelmäßige Besitz. Das Tier zum Lastentragen und Reiten ist der Esel (23, 4f.), gerade wie im Deboralied und zur Zeit des jugendlichen Saul (1. Sam. 9, 1ff.). Die Pferde, die im achten Jahrhundert mindestens für den Krieg gebraucht worden sind, fehlen[3]; ebenso aber auch das Kamel, das in der Wüste so wichtig ist. Das alles spricht für eine frühe Stufe des landwirtschaftlichen Lebens, die wir uns in der vorköniglichen Zeit sehr lebendig vorstellen können, während für ein Weistum, das der Königszeit entsprang, viel verwickeltere Zustände in Frage standen. Damals hätte man unmöglich das städtische Leben so ignorieren können, wie es im Bundesbuch geschieht.

Der Annahme einer großen gegenseitigen Unabhängigkeit des Bauernstandes entspricht auch die Schilderung der Sitte und des Rechts. Die Familie hat noch die weitesten Befugnisse. Sie ist heilig wie das Leben, und darum spielt auch die Blutrache noch eine Rolle. Der Trotz auf eigenes Recht ist noch ungebändigt durch äußere Schranken, Schlägereien sind häufig und haben oft schlimmen Ausgang, das ganze Bild des Lebens ist ungemein derb und urwüchsig, bisweilen von furchtbarer Rohheit (22, 17), ohne

1) Jud. 19, 12 heißt Jebus eine 'îr nokrî.

2) Jos. 17, 12. Jud. 1, 27ff. Jud. 9.

3) Daraus scheint Baudissin, a. O. S. 127 auf vorsalomonische Zeit zu schließen.

daß auch wieder sehr zarte und schöne Züge der Sitte fehlen (22, 24ff. 23, 4f.). Man sieht, es ist alles noch ungegohren, noch in der Ausgestaltung begriffen. Das schließt wiederum nicht aus, daß viele Zustände auch in späteren Jahrhunderten noch blieben und also zur Erkenntnis der Kultur der Elohimquelle verwendet werden dürfen. Aber daß im Bundesbuch so vieles unberücksichtigt bleibt, was in späteren Zeiten besonders mit der städtischen Entwicklung eintrat, erklärt sich genügend nur aus seinem viel älteren Ursprung. Es darf als das wichtigste Denkmal des iraelitischen Lebens kurz vor der Königszeit unbedenklich angesehen werden. Die Rechtsgrundlage muß es auf Jahrhunderte noch später gebildet haben.

b. Jüngere Einsätze.

Der Fluß der Erzählung in der Grundschrift wird durch einige Stücke unterbrochen, die wir zwar gleichfalls der Elohimquelle zugewiesen haben, die aber Besonderheiten zeigen und daher durch eingerückten Druck kenntlich gemacht sind. Man kann sie unter der Chiffre E^2 zusammenfassen[1]. Ihre Zugehörigkeit zur Elohimquelle ist in den Vorbemerkungen zur Übersetzung vorläufig festgestellt, soweit sie nicht allgemein anerkannt ist. Hier gilt es, die Kapitel zusammenzunehmen und ihre Sonderstellung zu erklären.

Sie alle stören irgendwie den Zusammenhang der in der Grundschrift berichteten Ereignisse. Während sich nach dieser (E^1) Jakob infolge der Katastrophe von Sichem in eiligem Zuge nach Süden befindet (Gen. 35, 5b), sich nur kurze Zeit um Betel aufhält (v. 16) und nach Beerseba weiterzieht, soll er nach E^2 in Betel Aufenthalt nehmen (v. 1). Dort errichtet er einen Malstein über Deboras Grabe, hier baut er einen Altar an der Stätte, wo ihm Gott früher erschien. Mose empfängt nach E^1 am Choreb einen ‚Gottesstab‘ von Gott, also ein wunderbares Werkzeug (Ex. 4, 17. 20b), mit dem er die Plagen über Ägypten heraufbeschwört. Er soll mit den Ältesten Israels zu Pharao gehen und um die Entlassung des Volkes bitten (3, 18). Dagegen hat er nach E^2,

1) Über diese Schicht cf. vor allem Kuenen, a. O. I, 1 S. 230. 234ff. 239ff.; ferner Cornill, Einleitung[5] S. 50f.; Holzinger, Einleitung S. 213f. — Kuenen hat den Weg gewiesen, doch weiche ich namentlich in der Chorebperikope stark von ihm ab.

noch ehe er den Stab empfängt, schon einen in der Hand, das ist aber einfach sein Hirtenstab. Und hier tritt Aaron stark hervor und stellt die Ältesten Israels ganz in den Schatten (Ex. 4, 1—16. 27ff.); er scheint ihre Stelle in der Audienz bei Pharao ganz verdrängt zu haben (5, 1. 4. 12, 31). Nach E^1 erfolgt die Blutverwandlung des Wassers mit dem Stabe vor Pharao (7, 15ff.), nach E^2 durch Schöpfen vor dem Volke, zu einem ganz andern Zweck (4, 9). Vor dem Übergang über das Schilfmeer schreit nach E^1 Mose zu Gott (14, 15), nach E^2 die Israeliten zu Mose (v. 11), und hier berufen sie sich auf eine frühere Weigerung, aus Ägypten zu ziehen (v. 12), von der wir in E^1 nichts lesen. Ganz besonders störend aber greift E^2 in die Chorebszene ein, wo der Zusammenhang der Grundschrift durch E^2 stark verletzt ist und nur mit Hilfe der Parallelen J und P wiedererschlossen werden kann. Nämlich nach E^1 ist Mose am dritten Tage nach der Ankunft auf den Berg gestiegen, da das Volk Gottes Stimme zu hören erschrickt (Ex. 19, 10—19*. 20, 18—21), und nimmt dort wahrscheinlich die Tafeln mit dem Dekalog (20, 2—17) in Empfang. Unten erfolgt der Bundesschluß beim feierlichen Mahle (24, 11b). Darauf erfolgt nach Jetros Besuch (c. 18) bald der Aufbruch vom Berge (c. 33, 1a. 2a. 5b. 6*. Num. 10, 33a), der als eine Erlösung und Gnade empfunden wird. Die Szene ist also sehr einfach. Dagegen nach E^2 bekommt das Volk unten am Berge den Dekalog zu hören, fürchtet sich aber vor weiteren Gottesworten. So geht Mose zu Gott auf den Berg und empfängt dort den Inhalt des Bundesbuches, das er nach der Rückkehr schreibt und auf das er das Volk verpflichtet (20, 2—17. 18—21. 24, 4—8). Dann geht er mit Josua zum zweitenmale zu Gott, um die Steintafeln mit dem Dekalog zu holen (24, 12—14. 15a). Während er oben ist, versündigt sich das Volk durch ein wildes Fest, bei der Rückkehr zertrümmert Mose die Tafeln (32, 1a. 5b. 6. 15—19. 25—29). Der alsbald gebotene Abzug ist die Strafe für den Ungehorsam des Volkes (33, 3b. 4. 5a); Jetros Besuch hätte die Pragmatik zerrissen[1]. Auch hinter der Chorebszene setzt sich aber das Verhältnis der Unterbrechung von E^1 durch E^2 fort. Nach E^1 müssen die Israeliten drei Tage nach dem Aufbruch vom Choreb irgendwohin gekommen sein (Num. 10, 33a), vermutlich nach Kadesch[2].

1) Noch jünger als E^2 ist die Erzählung vom goldenen Kalbe (S. 90f.).
2) cf. S. 98 A. 3.

Dieser enge Zusammenhang wird aber durch E[2] gestört. Danach finden wir eine Szene bei Tabeera (Num. 11, 1—3) und eine an einem ungenannten Punkte, der aber aus etymologischen Gründen wohl in Massa zu suchen ist (11, 14. 16f. 24*. 25—30). Auch die folgende Erzählung von Mirjams Aussatz ist nicht lokalisiert (Num. 12). Endlich ist in der Übersetzung noch ein Abschnitt des Deuteronomiums (Dt. 31, 14f. 23) zu E[2] gerechnet. Nach der jetzigen Stellung unterbricht auch er den natürlichen Zusammenhang von E[1]. Denn dadurch gilt Josua schon vorher als berufener Nachfolger (Dt. 31, 1—3. 7f.) und hat die Anweisungen schon empfangen (v. 7f.), die er nach E[2] 14f. 23 erst empfangen soll. Eine besondere Weihe Josuas scheint E[1] gar nicht zu kennen. Hier lautete der Bericht hinter Dt. 31, 1—3. 7f. einfach auf Moses Segen (Dt. 33) und Tod (Dt. 34) mit der Fortsetzung: Nach dem Tode Moses, des Knechtes Jahves, sprach Jahve zu Josua Sohn Nuns, dem Diener Moses, also: Mose, mein Knecht, ist tot. So mache dich auf und ziehe über den Jordan da, du und dies ganze Volk, in das Land, das ich ihnen schenke (Jos. 1, 1f.)[1]. So wird durch die Ausscheidung der zu E[2] gerechneten Stücke überall der natürliche Zusammenhang in E[1] wiederhergestellt. Das ist der Hauptbeweis für ihren heterogenen Charakter.

Es erhebt sich nun die Frage, ob nicht alle diese Stücke, da sie den Zusammenhang der Grundschrift unterbrechen, einer ganz andern Quelle zugeschrieben werden müssen, und man hat darum bei einigen von ihnen gelegentlich wohl an J oder P gedacht. In Wirklichkeit ist der Versuch nicht durchführbar. Denn alle sprachlichen und sachlichen Eigenarten stellen sie trotz mancher Differenzen zur Schule von E. Wenn Jakob in Betel Gott einen Altar baut, so ist der Gottesname Elohim gebraucht und ausdrücklich auf die frühere von E berichtete Erscheinung der Gotteswesen hingewiesen (Gen. 35, 1. 7 cf. 28, 11f. 17ff.). Das alles stimmt nur zu E; denn J hat den Namen Jahve und nicht Elohim, P aber kennt keine Altäre in der Patriarchenzeit. Die Weigerung Moses gegen den göttlichen Befehl paßt zu J noch weniger als zu E; denn der Stab Moses spielt bei J für die

1) Jos. 1, 1f. wäre, wie ich bekenne, besser in die Übersetzung (S. 129) mit aufgenommen worden; Hollenberg in StKr 1874 S. 477 weist richtig auf die Verwandtschaft mit Ex. 24, 13. 33, 11. Num. 11, 28 hin (alles freilich nicht E[1], sondern E[2]).

ägyptischen Wunder gar keine Rolle, die Blutverwandlung des Wassers kennt J nicht, Aaron wird von J nicht genannt. P aber konnte hier den Namen Jahve noch nicht brauchen. Und so geht es fort. Die Klage der Israeliten (Ex. 14, 11—13 cf. v. 31*) würde den Gang von J und P ebenso wie den von E unterbrechen. Der Bundesschluß auf Grund des Bundesbuches (Ex. 24, 4—8) stößt sich mit dem von J berichteten (34, 27f.) und zerreißt den Zusammenhang von P (24, 1f. 9—11a), wo der Kultus erst später (Lev. 9) begründet wird[1]. Der dritte Aufstieg zu Gott (24, 12—15a) kann wegen Aarons, Churs und der Ältesten Erwähnung nicht zu J gerechnet werden, und nicht zu P als Parallele zu v. 15b—18a. Bei der Versündigung des Volkes am Choreb (c. 32*. 33, 3b. 4. 5a) figurieren Aaron, Josua und die Leviten, was nicht zu J paßt. Die Beurteilung Aarons würde für P befremden, wo übrigens der Levistamm erst später seine Weihe empfängt (Num. 17, 16ff.), ganz abgesehen davon, daß der Zusammenhang in P (24, 15b—18a. 31, 18a. 34, 29ff.) gänzlich zerrissen würde. Das Versammlungszelt (33, 7—11) kennt J nicht, und P hat eine fragmentarische Parallele dazu in c. 34, 34f. Die ‚Studien über den Prophetismus' (Num. 11, 12) würden in J und P den Zusammenhang genau so wie in E unterbrechen, das Thema würde in J und P viel mehr als in E befremden. Und die Vorstellungen von Zelt und Rauchsäule schließen das Stück Dt. 31, 14f. 23 mit E und nicht mit J oder P zusammen.

Ebensowenig aber kann man für unsere Abschnitte an eine ganz neue Quelle denken. Denn es fehlen jegliche Spuren eines fortlaufenden Fadens für eine solche Quelle. Sie sind lediglich Einzelstücke, Einsätze in einen gegebenen Zusammenhang, und daß sie auf den Stamm von E^1 eingepfropft wurden und sonst nirgendhin, ist mit Händen zu greifen. Sie alle sind nämlich aus Motiven herausgewachsen, die sich in der Elohimquelle finden, und haben sämtlich in ihrer Grundschrift eine wenn auch nur entfernte Parallele. So hat der Altar von Betel ein Gegenbild in dem Malstein des Deboragrabes, so die Weigerung Moses (Ex. 4, 1—16) ein Motiv in der zögernden Frage, was er den Israeliten sagen solle (3, 11—13), so die Klage der Israeliten (14, 11—13) in der Gefahr der Lage, der Bundesschluß (24, 4—8) in dem Bundesmahl (v. 11b), die Abholung der Steintafeln (24, 12—15a. 18b. 31, 18b) im Dekalog,

1) Über die Grundschrift von P s. Abschnitt C.

der ursprünglich als Tafelgesetz gedacht war (20, 2—17), das wilde Fest (c. 32) im Dienste Baal Peors (Num. 25, 1—5*), der Gott befragende Mose (Ex. 33, 7—11) in der Jetroszene (Ex. 18), die Begeisterung der 70 Ältesten (Num. 11) gleichfalls dort und vielleicht im Namen Massa (Ex. 17, 3—7a). Für Tabeera, den Brandort, darf man wenigstens an die Brandschlangen erinnern (Num. 21, 4b—9), für das Prophetentum Aarons und Mirjams an die Prophetin Mirjam (Ex. 15, 20), für die Weihe Josuas an seine Wahl (Dt. 31, 1ff.). Also überall sieht man, wie die Grundschrift von E die Veranlassung zur Ausgestaltung unserer Kapitel gegeben hat. Freilich ist das Modell nirgends erreicht, die meisten in Frage stehenden Stücke sind recht ungeschickt stilisiert und stellen sich zum Modell wie das Werk eines nachahmenden Technikers zu dem des Künstlers. Das beweist aber wieder nur ihre Unselbständigkeit gegenüber der Grundschrift. Bei ihrer Einarbeitung in diese ist schließlich der Zusammenhang wesentlich unverrückt geblieben. Nur in der Chorebszene ist von E^2 das Stück Ex. 20, 18—21 hinter den Dekalog gesetzt worden und außerdem die Episode Jetros (Ex. 18) vor die Hauptszene geschoben, da die Motivierung des Aufbruchs (Ex. 33, 3b. 4. 5a) nun dicht an Ex. 32 schließen mußte.

Alle diese Kapitel tragen nun den Stempel gegenseitiger Verwandtschaft, worin zugleich eine Abgrenzung gegen E^1 liegt. Vor allem zeigt das der Gebrauch des Gottesnamens. Allerdings vor der Offenbarung Jahves an Mose (Ex. 3) wendet auch E^2 Elohim an (Gen. 35, 1—5a. 6b. 7), von da aber regelmäßig den Namen Jahve. Nur wo Gott appellativisch gebraucht ist (Ex. 4, 16. 32, 16) oder in Verbindung mit einem andern Begriff zu einem terminus technicus verschmolzen ist wie beim Gottesberge (Ex. 4, 27), findet sich Elohim auch später gebraucht. Man kann also sagen, daß E^2 im Gottesnamen einen Unterschied in der Offenbarungsstufe vor und nach der Chorebszene ausdrückt, den E^1 noch nicht macht und der auf theologische Reflexion hinweist, wie sie später in der Priesterschrift herrscht. Damit steht im Einklang, wie Gott als Schöpfer der menschlichen Gliedmaßen und Körperbeschaffenheit vorgestellt ist (Ex. 4, 11). Jahves wunderbare Machttaten werden hervorgehoben (14, 13. 31*) und die Wunderzeichen als Motiv für den Glauben des Volkes angesehen (4, 1ff. 8. 9. 30). Im ganzen wird damit eine Entfernung Jahves über die Welt bewirkt, und das ist gewiß auch beabsichtigt. Der

Kultus zeigt in E^2 die Tendenz zur Abstreifung altertümlicher Formen. Die Götzenbilder sind streng verpönt, sie werden unter der Eiche bei Sichem begraben, die ja nicht etwa als Sitz eines Numens, sondern nur als Erinnerungsbaum gedacht ist (Gen. 35, 1—4). In Betel wird nicht ein Malstein wie in E^1 (Gen. 28, 16. 22 cf. 35, 14*), sondern ein Altar errichtet (35, 1. 6b. 7). Malsteine kommen zwar vor, aber gleichfalls nur als Denksteine an die Zwölfzahl der Stämme, ja nicht als heilig (Ex. 24, 4). Das eigentliche Zentralheiligtum, die Lade, scheint zwar von E^2 ursprünglich erwähnt gewesen zu sein, da der Schmuck der Israeliten gewiß zu ihrer Herstellung verwendet wurde (Ex. 33, 4. 5a), sie tritt aber sehr stark zurück gegen das heilige Versammlungszelt, das E^1 gar nicht zu erwähnen scheint. Das Zelt steht aber nicht mitten im Lager, sondern draußen (Ex. 33, 7—11. Num. 11, 24ff. c. 12 cf. Dt. 31, 14f.); auch das ist ein Zeichen der Trennung zwischen Gott und Volk. Es scheint viel weniger zum Schutz der darin befindlichen Lade denn als Treffpunkt zwischen Jahve und Mose gedacht zu sein, also eine Art beweglichen Tempels vorzustellen. Jahve offenbart sich aber d a v o r, nicht d a r i n, und zwar in einer Wolkensäule (Ex. 33, 7—11. Num. 11, 25. 12, 5. Dt. 31, 15), eine Erscheinungsweise, die E^1 wiederum gar nicht kennt und die hier einen etwas mechanischen Eindruck macht. Der Kultus leidet an einer merkbaren Unfrische, die Predigt beginnt ihn zu ersetzen. Das kann man besonders deutlich an der Einführung eines Bundesbuches sehen, von dem E^1 nichts weiß (Ex. 24, 7). Der Inhalt der göttlichen Offenbarung wurde jetzt in schriftlichen Geboten gesucht, in der Lehre.

Auch die urwüchsigen Figuren der Grundschrift sind in E^2 lebloser geworden. Im Mittelpunkte steht natürlich Mose. Er ist über alle andern hinausgehoben, auch über Aaron und Mirjam; er ist nicht einfach mehr Prophet wie in der Grundschrift (Dt. 34, 10), sondern mehr als ein Prophet, da er mit Jahve von Angesicht zu Angesicht verkehrt und nicht mit Hilfe von Träumen und Visionen (Num. 12). Aber wie er hier vergöttlicht ist, so ist er auf der andern Seite vermenschlicht. Er ist nicht mehr der grandiose Held der alten Erzählung, voll Impuls und Feuer, sondern er sucht anfangs Ausflüchte vor seiner Berufung (Ex. 4, 1—16) und wird nicht als stolz, sondern als demutvoll geschildert (Num. 12, 3). Josua gilt ganz anders als in E^1 in unsern Stücken als Diener Moses (Ex. 24, 13. 33, 11. Num. 11, 28 cf. Jos. 1, 1),

der seine Wohnung im heiligen Zelte hat wie der junge Samuel in Silo (1. Sam. 3). Wo ist hier der Sieger über die Amalekiter (Ex. 17) und der Eroberer Palästinas hin? Auch in Aaron, dessen Einführung so ausführlich begründet wird (Ex. 4, 1—16), und in Mirjam steckt kein rechtes Leben; Aaron stellt sich in ziemlich starken Gegensatz zu Mose, am Choreb spielt er eine zweifelhafte Rolle (Ex. 32, 5b. 7) und später mit Mirjam eine gleich wenig ehrenvolle (Num. 12). Dagegen treten die Leviten als Priesterstand hervor (Ex. 4, 14. 32, 25—29), sie eifern für Gott und werden darum mit der Priesterschaft betraut, für die E^2 Interesse zeigt. Neben den Priestern spielen die Propheten eine Rolle. Mose wünschte, das ganze Volk bestünde aus Propheten. Der prophetische Geist ist aber gleichfalls mechanisiert, er wird einfach von Mose auf die Ältesten übertragen, da wirkt er (Num. 11). Recht anschaulich und anziehend ist die Prophetie so wenig geschildert wie die einzelnen Menschen und Einrichtungen. Es ist richtig, wenn man die betreffenden Abschnitte Studien über den Prophetismus genannt hat. Alles in allem lassen sich die Stücke mit diesem reflektierten, mechanischen Grundzuge in gar keinen Vergleich mit der Kräftigkeit der alten Erzählungen der Grundschrift setzen. Wie sie alle aus Motiven der Grundschrift herausgebildet sind, also keine Erfindergabe des Verfassers erkennen lassen, so sind sie auch ohne eigentlichen Reiz. Das Gelungenste ist die Erzählung vom wilden Fest am Choreb, wo die Zertrümmerung der Tafeln durch Mose ans Großartige rührt (Ex. 32).

Für das Alter unserer Stücke ist vor allem ihre durchgängige Abhängigkeit von der Grundschrift (E^1) maßgebend. Sie sind also jünger als diese, fallen demnach frühestens in die zweite Hälfte des achten Jahrhunderts. Dann könnten sie noch im Nordreich geschrieben sein[1], und das rege Interesse an der Prophetie würde sich mit den ephraimäischen Prophetengenossenschaften gut vereinigen; denn überall finden wir in E^2 die vulgäre Prophetie, die vom Geiste eines großen Mannes abgeleitet ist, wie Elisa den Geist Elias empfing, und sich dann auf weite Kreise verteilte, die in Träumen und Visionen und aufgebrachtem Wesen ihres Prophetentums inne wurden. Doch gehören sie wahrscheinlich erst ins siebente Jahrhundert und dann nach Judäa[2]. Der Wunsch, daß

1) An das Nordreich, aber an die Zeit nach 722, denkt Cornill, a. O. S. 50.

2) Kuenen, a. O. I, 1 S. 239.

das ganze Volk aus Propheten bestünde, läßt sich auch dann noch begreifen. Denn wenn wir jetzt die einsamen Genies jener Zeit allein als echte Propheten anerkennen und sie immer im Gegensatz zur Massenprophetie uns denken, so braucht dieser Gegensatz damals durchaus nicht immer scharf empfunden zu sein, und viele Freunde der volkstümlichen Prophetie können zeitweise mit ihren Gedanken den reinen Bestrebungen der großen Propheten nahe gestanden haben. Und auf Tendenzen, wie sie sich im siebenten Jahrhundert in der deuteronomischen Schule Judäas ausbildeten, weisen manche Züge unserer Stücke. Die Verpönung der fremden Götter und der unheiligen Feste (Gen. 35. Ex. 32), die Ersetzung des Malsteins durch einen Altar, die Betonung des heiligen Zeltes, des Wüstentempels, gegenüber der Lade weisen deutlich auf Verwandtschaft mit dem Deuteronomium hin. Und wenn am Choreb ein Bundesbuch promulgiert wird (Ex. 24, 7), dessen Inhalt wir aber nicht mitgeteilt bekommen, so ist mindestens der Wunsch fühlbar, das Vermächtnis Moses nicht nur in einem kurzen Tafelgesetz, sondern in einem Buche zu besitzen, ein Wunsch, den das Deuteronomium erfüllen will. Man fühlte sich damals nicht mehr schöpferisch, sondern sehnte sich nach einer großen Autorität der Vergangenheit. Es mag auch sein, daß der Wunsch nach allgemeiner Ausbreitung des Prophetentums auf dem wirklichen Mangel führender Geister beruhte. Wie die Darstellungskunst der behandelten Kapitel epigonisch ist, so ist es wahrscheinlich die ganze Zeit gewesen, in der der Schreiber lebte: und das stimmt zur ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts aufs beste, wo nach Jesaias Tode der Geist der hebräischen Antike erlosch. Doch ist es vorsichtiger, hart an der oberen Grenze dieses Jahrhunderts stehen zu bleiben, in der Zeit etwa, als Chizkia seine Reform einleitete (2. Reg. 18, 1ff.), als tiefer zur Mitte hinabzusteigen, sodaß das Jahr 700 als runde Zahl für die Abfassungszeit dieser jüngeren Einsätze gelten mag[1].

c. Die Geschichte Josuas.

Die auf den Vortrag des Deuteronomiums folgende Geschichte Josuas fällt zum Teil auch der Elohimquelle zu und bildet insofern

1) Noch jünger als E^2 sind Stücke wie Ex. 32* (Version vom goldenen Kalbe) und Num. 14, 11—25 (Der Untergang der ersten Generation), die wahrscheinlich das Deuteronomium schon voraussetzen (Geschichtsbetrachtung S. 171 f.).

ihren notwendigen Abschluß, den wir nach dem Programm des Buches erwarten müssen. Dennoch trägt auch sie wesentlich andere Züge als die Grundschrift. Denn in der elohistischen Josuaerzählung wirkt Sprache und Gedankengang des Deuteronomiums auffallend stark nach. Das ist schon lange aufgefallen[1], doch scheint man bisher noch nicht zu einem endgiltigen Urteil gekommen zu sein über die Art und Weise der deuteronomischen Bearbeitung. Das hängt damit zusammen, daß man gewöhnlich glaubte, nach Entfernung von kleineren Einsätzen oder auch ganzen deuteronomischen Kapiteln im Josuabuche die Quellen J E und P noch rein wiederzufinden. Dabei hat man sich freilich genötigt gesehen, aus den zahlreichen deuteronomischen Stücken auf ein früher vorhandenes deuteronomisches Geschichtswerk neben den übrigen Quellenschriften zurückzuschließen[2]. In Wirklichkeit führt aber dieser Lösungsversuch nicht zum Ziele. Zwar Jahvequelle und Priesterschrift sind ziemlich rein aus der deuteronomischen Umgebung auszuscheiden[3], nicht aber die Elohimquelle. Vielmehr bleibt sie deuteronomisch gefärbt, auch wenn man noch so viele deuteronomische Stücke aus ihr wegschneidet und dem vermeintlichen deuteronomischen Geschichtswerk zurechnet. Anders als die beiden andern Bücher hat sie eine durchgängige deuteronomische Bearbeitung erfahren.

Schon der Stil der zu E gehörigen Abschnitte der Geschichte Josuas mutet im Verhältnis zur Erzählungsweise der Grundschrift fremdartig an. Die knappe Form ist einer breiten gewichen, die sich besonders in der Rede geltend macht. Die Reden werden länger und zugleich erbaulicher und zeichnen sich alle durch eine gewisse Familienähnlichkeit aus. Ob Mose (Dt. 31, 1 ff.) oder Kaleb (Jos. 14, 6 ff.) redet, ob Rachab (2, 9—13) oder die Gibeoniten (9, 9—11), macht nicht viel Unterschied. Die Ereignisse werden nicht nur in Einzelbildern vorgeführt, sondern in der ganzen Kette zusammenhängend gedacht. Jedermann weiß, wie es den Ägyptern gegangen ist, wie Israel durch das Schilfmeer zog und

1) cf. Hollenberg in StKr. 1874 ff. S. 462 ff.; Kuenen, a. O. I, 1 S. 126 ff. 152 f.; Dillmann, Numeri Deuteronomium Josua² S. 439 ff.; Steuernagel, Josua S. 136 ff.

2) So besonders Dillmann und Steuernagel.

3) Kuenen, a. O. I, 1 S. 237. 242 A. 28 hat den Unterschied des deuteronomischen Elohisten von späteren, J, E [und P?] tangierenden deuteronomischen Stücken nicht genügend erkannt.

Sichon und Og schlug (Jos. 2, 9ff. 9, 9ff.). Woher die Kanaaniter alles wissen, wird nicht gesagt, beinahe möchte man als Antwort vermuten: weil es doch im Buche zu lesen steht. In seiner Schlußrede rekapituliert Josua noch einmal die Hauptsachen der Erzählung von Anfang an (Jos. 24) und erinnert damit an die große Eingangsrede Moses am Anfange des Deuteronomiums (Dt. 1—3).

Deuteronomisch ist aber vor allem die Ausdrucksweise. Gott heißt kaum noch Elohim[1], wie in der Grundschrift, sondern Jahve, wozu dann ganz wie im Deuteronomium Elohim mit Suffix als Appellativum sehr häufig tritt: Jahve, mein Gott, dein Gott, euer Gott[2]. Er ist über die Welt weit hinausgehoben, ist Gott im Himmel droben und auf Erden drunten — ganz wie im Deuteronomium[3] — und wird als solcher auch von Rachab anerkannt. Er hat als Gott Israels Israel aus Ägypten geführt, das Wasser des Schilfmeers ausgetrocknet, das Volk in Kadesch-Barnea[4] — der Name in dieser Form — wohnen lassen, Sichon und Og vernichtet, die jenseits des Jordan[5] wohnten. Und nun schenkt er seinem Volke das Land, es einzunehmen, um das es sich nicht gemüht und dessen Städte es nicht gebaut hat[6]. Vor diesem gewaltigen Gotte verzagen die Bewohner des Landes, und ihr Herz zergeht zu Wasser[7]; denn er vertreibt

1) Doch cf. Jos. 14, 6. 24, 1.

2) Jos. 2, 11. 9, 9. 24. 10, 19. 14, 8f. 18, 3. 6. 22, 4. 24, 24 cf. Dt. 6, 5. 10. 12f. 15. 7, 1. 2. 6 usw. Die Zitate beziehen sich meist auf die im Singular geschriebene Grundform (Sg) des Deuteronomiums. Dazu rechne ich Dt. 1, 1a. 21. 2, 7. 4, 9f. 32—40. 6, 4—15. 7, 1—11*. 12—24. 8, 2—18. 9, 1—7a. 10, 12—15. 20—22. 11, 10—14*. c. 12—26*. 27, 2f. 5—7. 28, 1—12. 15—25*. 30, 11—14 (cf. Geschichtsbetrachtung S. 60 A. 1. S. 62. S. 63 A. 2. S. 150 A. 1). Doch ist auch Dt. 1—3 herangezogen. Benützt ist Steuernagel, Deuteronomium § 8 als Tabelle.

3) Jos. 2, 11 cf. Dt. 4, 39.

4) Jos. 14, 6f. 15, 3 cf. Dt. 1, 19. 2, 14.

5) סיחן ועוג Jos. 2, 10. 9, 10 cf. Dt. 2, 30ff. 3, 1ff. — בעבר הירדן Jos. 2, 10. 24, 8 cf. Dt. 1, 1. 5.

6) נתן ביד Jos. 2, 9. 24. 6, 2. 16. 8, 1. 7. 18. 9, 24. 10, 8. 19. 11, 8. 18, 3. 24, 8. 11. 13 cf. Dt. 1, 21. 27. 3, 2. 3. 6, 10. 7, 16. 24. 26, 11 u. ö. — לרשת Jos. 13, 1. 18, 3 cf. Dt. 1, 8. 39. 7, 1. 9, 4. 5. 6. — Jos. 24, 13f. cf. Dt. 6, 10ff.

7) נמס לב Jos. 2, 11. 7, 5. 14, 8 cf. Dt. 20, 8.

sie durch die Hornisse[1] und läßt sie ausrotten[1], bis er keinen Flüchtling mehr übrig findet[1]. Die eroberten Gebiete verfallen dem Bann[2], an dem sich niemand vergreifen darf, nur die Kriegsbeute und das Vieh[2] dürfen zurückbehalten werden. Die gefangenen Könige werden an den Pfahl gehängt, aber um die Abendzeit[3] abgenommen und verscharrt. Im Lande aber hat sich Jahve eine einzige Stätte auserwählt, wo er verehrt werden will, an der die Gibeoniten niedere Dienste tun sollen[4].

Nun haben aber alle in der Übersetzung aufgenommenen Erzählungen der Geschichte Josuas trotz ihrer deuteronomischen Färbung eine alte Grundlage, die allenthalben durchschimmert und mit der Elohimquelle identisch sein muß. Einen Fingerzeig hierfür haben wir schon darin, daß sie mit verschwindenden Ausnahmen sämtlich Parallelen im Jahvisten und in der Priesterschrift haben, also zwischen den drei Quellenfäden ganz dasselbe Verhältnis besteht, das sich im Pentateuch aufweisen läßt. Dies Verhältnis, das später noch klarer zutage treten soll, legt den Schluß, daß neben J und P auch E die Grundlage des Josuabuches abgibt, überaus nahe. Er wird aber durch die ganze Vorstellungsart unserer Erzählungen bestätigt, denn sie knüpfen durchaus an die der Elohimquelle an. In Schittim hat nach E Israel Lager bezogen (Num. 25, 1), von Schittim aus bricht Josua auf (Jos. 2, 1. 3, 1); der Anschluß ist also vollkommen klar. Die gelegentlich genommenen Rückblicke schauen immer auf elohistische Ereignisse zurück, so die Erwähnung der Ältesten Israels (Jos. 7, 6. 23 (LXX). 8, 10 cf. Ex. 3, 18. 4, 29. 17, 6. 18, 12. Num. 11, 16. 25. 16, 25), die ägyptischen Wunder, der vierzigjährige Wüstenaufenthalt (Jos. 14, 7. 10. 24, 7) mit der Mannaspeise (5, 12 cf. Ex. 16, 35), die Nachricht von der Aussendung der Kundschafter, unter denen sich Kaleb befindet, von Kadesch aus (Jos. 14, 6ff. cf. Num. 13), der Name Amoriter für die Urbevölkerung Palästinas (Jos. 2, 10. 7, 7. 9, 10. 10, 5f. 24, 8. 12 cf. Gen. 15, 16. 48, 22), der Sieg über Sichon von Cheschbon, neben dem freilich der weder bei J noch

1) צרעה Jos. 24, 12 cf. Dt. 7, 20. — השמיד Jos. 7, 12. 9, 24. 24, 8 cf. Dt. 6, 15. 7, 23. 24. 9, 3. 28, 20. — השאיר שריד Jos. 8, 22. 11, 8 cf. Dt. 2, 34. 3, 3.

2) החרים Jos. 2, 10. 6, 21. 10, 1 cf. Dt. 7, 2—11. 13, 16. 20, 17. — שלל ובהמה Jos. 8, 2 cf. Dt. 20, 14. Anders bei Jericho Jos. 6, 21 cf. Dt. 13, 16 f.

3) Jos. 8, 29. 10, 26f. cf. Dt. 21, 22f.

4) Jos. 9, 27 cf. Dt. 12, 21. 14, 24. 16, 2. 6. 11. 26, 2.

bei E vorkommende Og von Basan begegnet (Jos. 2, 10. 9, 10 cf. Num. 21, 21ff.*)[1], der Segen Bileams, die Erwähnung des heiligen Steins von Sichem, der freilich umgedeutet ist (Jos. 24, 26 cf. Gen. 33, 20). Die Schlußrede Josuas (Jos. 24) gilt seit längerer Zeit als ein Rückblick auf die Erzählung des ganzen Buchs von Abraham an, und wirklich entspricht ja ihr Zeitpunkt dem Schlußpunkte, der in der programmatischen Vision Abrahams (Gen. 15) für die Erzählung in Aussicht genommen wird.

Neben den berührten Ereignissen finden sich nun auch sprachliche und stilistische Eigentümlichkeiten im Josuabuche, die gerade bei E vorkommen. So begegnet uns ʿal ôdôt Jos. 14, 6 cf. Gen. 21, 11. Ex. 18, 8. Num. 13, 24; bâ bajjamîm Jos. 13, 1 cf. Gen. 24, 1; cherpâ von der Unbeschnittenheit Jos. 5, 9 cf. Gen. 34, 14; êmâ nafelâ Jos. 2, 9 cf. Gen. 15, 12; halak l'darkô Jos. 2, 16 cf. Gen. 32, 1. Num. 24, 25; harbê m'ôd Jos. 13, 1 cf. Gen. 15, 1; harchê̦ Jos. 3, 16 cf. Gen. 21, 16. Ex. 33, 7; hech'rîm Jos. 2, 10. 6, 21. 10, 1 cf. Num. 21, 3; hiškîm babboḳer Jos. 3, 1. 6, 12. 7, 16. 8, 16 cf. Gen. 20, 8. 21, 14. 22, 3. 28, 18; hitjaṣṣeb Jos. 24, 1 cf. Ex. 19, 17; hitḳaddeš Jos. 3, 5. 7, 13 cf. Ex. 19, 10; liphnê hâ'elôhîm Jos. 24, 1 cf. Ex. 18, 12; mamlakâ Jos. 10, 2 cf. Gen. 20, 9; nakôn Jos. 8, 4 cf. Gen. 41, 32. Ex. 8, 22. 19, 11; omnâ Jos. 7, 20 cf. Gen. 21, 12; rimmâ Jos. 9, 22 cf. Gen. 29, 25; ša'al pê Jos. 9, 14 cf. Gen. 24, 57; š'lôšet jamîm als runde Zahl Jos. 2, 22. 9, 16 cf. Ex. 3, 18. 5, 3. 8, 23. 15, 22. 19, 15. Num. 10, 33; t'môl šilšôm Jos. 4, 18 cf. Gen. 31, 2. 5. Ex. 5, 7f. Manche Ausdrücke von diesen charakterisieren die Sprache von E gegenüber allen verwandten Quellen und haben dann natürlich besonderes Gewicht, um die elohistische Grundlage unserer Josuaerzählungen festzustellen.

Während also auf der einen Seite das deuteronomische Gepräge unserer Kapitel feststeht, ist ebenso einleuchtend die elohistische Grundlage. Damit wird ihr historischer Wert bedeutend erhöht; es verhält sich mit ihnen ganz anders als mit den vorher besprochenen sekundären Stücken (E^2), die den Zusammenhang der Grundschrift durchbrechen. Daß sie wirklich auf alter Grundlage

1) Og von Basan wird in Wirklichkeit erst in den nachmosaischen Kämpfen Manasses um das Ostjordanland (Jos. 17, 1b) eine Rolle gespielt haben.

ruhen, kann man sich schließlich noch an den frei komponierten deuteronomischen Stücken des Josuabuches klar machen, die nicht in unsere Übersetzung aufgenommen sind, also etwa an Jos. 1, 3ff. 8, 30ff. 10, 28ff. 11, 10ff. 12, 1ff. 23, 1ff.[1] Welche vagen und falschen Grenzangaben finden sich hier für Palästina (1, 3ff.), die mit den scharfen und deutlichen Grenzlinien der elohistisch-deuteronomischen Haupterzählung (c. 14—19) im vollen Widerspruch stehen: Israels Gebiet bis zum Euphrat reichend! Neben Ruben und Gad erscheint hier von vornherein Halbmanasse (1, 12) als ostjordanischer Stamm, während nach dem Hauptbericht Manasse ursprünglich ganz in den Westen gehörte und erst nachträglich aus Raummangel durch Makir den Osten besiedelte (17, 14f. 1b). Was soll der Altar auf dem Ebal (8, 30ff.), nachdem sich Josua mühsam erst bis Ai durchgekämpft hat und seiner noch schwere Aufgaben warten, bis die Amoriter niedergeworfen sind? Wie ermüdend und unplastisch hängen sich die Eroberungsberichte (10, 28ff. 11, 10ff.) an die zwar nicht mehr ganz historischen, aber doch lebendigen Schilderungen über die Niederwerfung der fünf Südkönige und der vier Nordkönige. Noch später mag das Verzeichnis der dreißig[2] besiegten Könige eingeschoben sein, das wieder ein Anhang zum Anhang (11, 10ff.) ist[3]. Die Abschiedsrede Josuas aber (23, 1ff.) ist eine Parallele zu seiner Schlußrede in Sichem (c. 24) und wird durch sie für die Haupterzählung einfach ausgeschlossen; sie bewegt sich ganz in der Ausdrucksweise der späteren deuteronomischen Schule, ohne einen eigenartigen Gedanken zu enthalten.

Das Resultat ist, daß wir in der Geschichte Josuas die drei pentateuchischen Hauptquellen J, P und E in einer eigenartigen deuteronomischen Beleuchtung wiederfinden. Zwar J und P sind von deuteronomischer Bearbeitung höchstens durch nachträgliche Einsätze und Verschmelzungen berührt worden, wohl aber ist E vollständig im deuteronomischen Geiste durcharbeitet worden. Der Schlußteil dieser Quelle muß also vor seiner Verbindung mit den Nachbarquellen J und P und auch vor der Zufügung sekundärer

1) Die kleineren deuteronomischen Zutaten sind hier nicht berücksichtigt. Ein spätes Stück aus deuteronomischer und priesterlicher Schule ist Jos. 22, 9ff.

2) So ist statt 31 nach Steuernagel, a. O. S. 199 zu korrigieren.

3) Steuernagel, a. O. S. 197.

Abschnitte spätdeuteronomischen Gepräges in einem besonders nahen Verhältnisse zum Deuteronomium gestanden haben. Wir finden nun auch in diesem Gesetzbuche einen Abschnitt, der deutlich auf die Geschichte Josuas hinüberleitet und inhaltlich dazu gehört, nämlich die Einsetzung Josuas (Dt. 31, 14f. 23. 1ff.). Der Tag scheint ursprünglich der Tag der Veröffentlichung des Deuteronomiums zu sein (31, 2), das also als Testament Moses vorausgesetzt wird [1]. Josua verfährt denn auch bei der Eroberung ganz nach dem Gesetz. Jahve hat sich ein Heiligtum erwählt (Jos. 9, 27 cf. Dt. 12, 11ff.), andern Göttern zu dienen ist Frevel (Jos. 24, 2 cf. Dt. 13). An den Besiegten wird der Bann vollstreckt (Jos. 6, 21. 7, 13ff. cf. Dt. 7, 2. 16ff. 20, 17), alle Bewohner einer eroberten Stadt werden niedergemacht (Jos. 6, 21ff. Dt. 20, 16), die Gehenkten werden genau nach der Vorschrift des Deuteronomiums behandelt (Jos. 8, 29. 10, 26f. cf. Dt. 21, 22f.). Es ist, als sei es für Josuas Handlungen durchaus maßgebend. Akans Diebstahl wird direkt als Bruch des göttlichen Bundes bezeichnet (Jos. 7, 11). Ein Bund zwischen Jahve und Israel ist aber nur am Choreb geschlossen worden (Ex. 24, 11b. 4—8). Wenn hier eine jüngere Vorstellung ein Bundesbuch bekannt machen läßt (Ex. 24, 7) und wenn das Deuteronomium ursprünglich mit diesem Bundesbuch identisch sein soll [2], dann scheint mit dem vorausgesetzten Bunde direkt auf das Deuteronomium angespielt zu sein, dessen Wirkungen ja überall im elohistischen Josuabuche spürbar sind.

So muß der Schluß gewagt werden, daß es einmal eine Ausgabe des Deuteronomiums gab, die außer der Einleitung in dies Gesetzbuch auch eine Schlußerzählung dazu enthielt, die wir eben in unsern elohistischen Abschnitten des Buches Josua mit der Vorbereitung in Dt. 31, 14f. 23. 1ff.* wiederfinden. Das Deuteronomium selbst darf dabei in seiner ersten, ungeänderten Gestalt

1) Noch klarer würde die Beziehung auf das Deuteronomium, wenn man in Dt. 31, 1 mit LXX וַיְכַל מ״ לְדַבֵּר lesen könnte (Steuernagel, Bertholet, Driver). Dann wäre הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה nicht, wie in der Übersetzung auf das Folgende, sondern auf das Vorhergehende zu beziehen. Das wäre aber ein zweifelloser Hinweis auf das Deuteronomium (Dt. 1, 1a), das demnach vollständig vor unsern elohistischen Josuaerzählungen wäre eingeschoben worden. Dann wäre auch die Umstellung von Dt. 31, 1—3. 7f. und 31, 14f. 23 unnötig.

2) cf. Geschichtsbetrachtung S. 80 A. 2. S. 149f.

vorausgesetzt werden. Die Geschichte Josuas war vollständig aus dem Kerne der Elohimquelle erwachsen und deren ursprünglicher Gestalt so ähnlich, daß diese verloren gehen konnte. Möglich, daß das Deuteronomium mit dieser Schlußerzählung vom Verfasser als Schlußteil der elohistischen Grundschrift gedacht war und die Urgestalt der Geschichte Josuas einfach ersetzte. Möglich aber auch, daß die betreffende Ausgabe des Deuteronomiums dies nach vorn hin selbständig und unverbunden erhalten und nur durch einen geschichtlichen Abschluß vermehren wollte. Dann könnte die elohistische Urgestalt der Geschichte Josuas noch lange neben dieser Ausgabe vorhanden gewesen sein, und erst als man das Deuteronomium mit den erzählenden Quellen verflocht, zog man die deuteronomisch gefärbte Ausgabe der elohistischen Geschichte Josuas der Urgestalt vor.

Für das Alter unserer Abschnitte ist maßgebend, daß das Deuteronomium bekannt war. Nun hat ja das Deuteronomium schon vor seiner Auffindung i. J. 621 wahrscheinlich Jahrzehnte lang existiert[1]. So wäre es möglich, daß es schon vor der Wiederentdeckung und ehe es verborgen wurde, um die Schlußerzählung bereichert worden wäre. Aber wahrscheinlicher ist doch, daß die um die Josuageschichte bereicherte Ausgabe erst nach 621 veranstaltet wurde. Der Herausgeber kannte nicht nur die Grundschrift von E (E^1), sondern auch E^2. Denn der von ihm bearbeitete Abschnitt Dt. 31, 14f. 23 ist im Stile von E^2 gehalten, und wenn er in der Verletzung einer deuteronomischen Bestimmung einen Bundesbruch sieht (Jos. 7, 11), so scheint er im Deuteronomium das von E^2 eingeführte Bundesbuch (Ex. 24, 7) zu sehen. Dagegen berücksichtigte er die parallelen Quellen J und P überhaupt nicht; er hatte also die Elohimquelle noch unvermischt vor sich. Der deuteronomische Anstrich, den er ihr gab, entwertet die Haupterzählungen nur unwesentlich, indem er ihnen das frische Kolorit nimmt. Aber wie hätte ein Herausgeber der Elohimquelle nach d. J. 621 etwa darauf kommen sollen, die alten Grenzbestimmungen (Jos. 14—19*) umzuändern in einer Zeit, in der die Nordstämme längst untergegangen waren? Solche Angaben haben wir deshalb zur Charakterisierung der Grundschrift ein Recht gehabt mit zu verwerten.

Die drei eben behandelten Gruppen heterogener Stücke in der

1) cf. Geschichtsbetrachtung S. 60 A. 1.

Grundschrift unsers Buches haben also ganz verschiedenen Wert. Die Gesetze waren von Anfang an darin aufgenommen und müssen im achten Jahrhundert noch in Geltung gewesen sein. Ihrer Herkunft nach aber sind sie Dokumente aus viel älterer Zeit. Die jüngeren Einsätze (E^2) dagegen setzen formal und inhaltlich die Grundschrift voraus und sind aus hier enthaltenen Motiven gearbeitet, darum ohne quellenhaften Wert. Der Geschichte Josuas endlich liegt der Bericht der um E^2 vermehrten Grundschrift zugrunde, aber in deuteronomischer Bearbeitung. Mit dieser Einschränkung darf sie als Quelle für die Sagengeschichte verwertet werden.

III. Äußere Geschichte des Buches.

Die Elohimquelle entstammt nach unsern Untersuchungen dem Nordreich, und der Erzähler zeigt sich von den prophetischen Anschauungen berührt, die Elia ins Leben rief. Mit dieser Erkenntnis ist nun aber noch nicht alles geleistet, was die geschichtliche Stellung unsers Buches in der hebräischen Literatur anbetrifft. Zuerst haben wir die Frage nach der Einheitlichkeit stellen müssen und sind dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß die nordhebräische Grundschrift in Judäa mancherlei Erweiterungen und Bearbeitungen erfuhr. Jetzt erhebt sich noch die Aufgabe, den Spuren nachzugehen, die das Buch in der übrigen Literatur hinterlassen hat. Denn nur so kann das Gewicht seines Ansehens bei Zeitgenossen und Nachlebenden festgestellt und seine Stellung in der Geschichte genügend beurteilt werden. Außerdem aber läßt sich nur so erkennen, wie lange es unverbunden mit den verwandten Sagenbüchern umgelaufen ist und eine selbständige Bedeutung gehabt hat. Wo man seinen Einfluß in der späteren Literatur nicht mehr ausschließlich beobachten kann, sondern daneben den der parallelen Erzählungen in unlöslicher Verschmelzung findet, ohne daß er irgendwo mehr allein spürbar ist, da liegt die untere Grenze, bis zu der die äußere Geschichte unseres Buches hinabzuführen ist. Wir werden sehen, daß diese Zeit mit dem Exil anhebt. Bis dahin kann der Einfluß der Elohimquelle gesondert von Jahvequelle und Priesterschrift in der Literatur verfolgt werden, und zwar sowohl in der prophetischen wie in der gesetzlich-historischen des Deuteronomiums[1].

1) Die Grundlage für diese Auffassung habe ich früher veröffentlicht

1. Die prophetische Literatur.

a. Hosea.

Zuerst fragen wir füglich, ob sich Spuren unserer Quelle im Nordreich, ihrem Heimatlande, finden lassen. Und hier gibt Hosea, der letzte und tiefsinnigste Prophet Ephraims, willkommene Antwort. Nicht nur seine Erinnerungen aus der Sagengeschichte zeigen enge Verwandtschaft mit ihr, sondern auch seine Geschichtsbetrachtung hängt mit der ihrigen zusammen.

Wenn bei ihm nicht Sodom und Gomorrha, sondern Adma und Seboim als das Bild gänzlicher Zerstörung erscheinen (Hos. 11, 8), so ist das wenigstens ein Zeichen dafür, daß die Jahvequelle mit ihrer Sodomgeschichte keine Rolle für ihn spielt. Freilich hat auch die Elohimquelle schwerlich vom Untergang Admas und Seboims erzählt, da wir hier keinen Platz dafür entdecken können, sondern der Volksmund im Nordreich mag davon berichtet haben[1]. Aber um so zahlreicher sind bei Hosea andere Beziehungen auf die Grundschrift unseres Buches, nicht nur auf die Zeit der Erzväter, sondern auch auf die von Mose und vielleicht gar von Josua. Besondern Wert hat seine Erwähnung der Jakobgeschichte (Hos. 12), weil wir dabei eine ganze Reihe von Ereignissen aus E wiederfinden[2]. Jakob hat seinen Namen, weil er seines Bruders Ferse im Mutterleibe hielt; Hosea kennt also eine mit Gen. 25, 26a E stimmende Erzählung von seiner Geburt. Freilich spielt er mit dem Worte ʿaḳab auf den betrügerischen Sinn Jakobs an, der bei E (Gen. 25, 26) nicht in Frage steht. Es wäre also möglich, daß schon in seiner Überlieferung der Ausdruck

---

(Geschichtsbetrachtung S. 103ff.) und dort auch einschlägige Literatur angegeben; cf. noch Oettli, Amos und Hosea. Bei den wenigen Veränderungen gegen früher gilt mir natürlich die jetzt gegebene Darstellung als richtig.

1) cf. Geschichtsbetrachtung S. 108.

2) cf. a. O. S. 19ff. 118ff. Meine frühere Ansicht von der Echtheit von Hos. 12, 4f. 7* und meine Erklärung des inneren Zusammenhangs halte ich auch jetzt noch fest gegen Nowack, Kleine Propheten[2] S. 75f.; Marti, Kleine Propheten S. 92. Scheidet man v. 6 aus (Löhr in ZaW. 20 Beiheft 4 S. 57) und in v. 7 den zweiten Satz (7bα), der den Parallelismus v. 7a ‖ 7bβ verwischt, dann haben wir in 12, 4. 5a und v. 5b. 7 zwei wohlgebaute dreihebige Vierzeiler, die durchaus nicht den Eindruck einer Glosse machen. Daß v. 8—10 nicht die unmittelbare Fortsetzung von v. 4a ist (gegen Wellhausen, Kleine Propheten[3] S. 19. 129), beweist schon der Wechsel des Metrums; v. 8—10 haben wir Fünfer.

ʿaḳab doppelsinnig war, indem Jakob etwa seinen Bruder an der Ferse zurückzuziehen und um die Erstgeburt zu betrügen suchte. Daß aber auch dann der Betrug sich symbolisch im Fersenhalten zeigte, ist darum anzunehmen, weil der Sinn eines Kindes bei seiner Geburt nicht anders als symbolisch ausgedrückt werden kann. So steht Hoseas Angabe keinesfalls in Widerspruch zur Elohimquelle, und wenn wir beachten, daß er mit den gegebenen Zügen aus Jakobs Leben überall gerade das dem urwüchsigen Volksempfinden entgegengesetzte Charakterbild überaus paradox und geistreich herausarbeitet, so braucht er in seiner Überlieferung den betrügerischen Sinn von ʿaḳab nicht schon vorgefunden zu haben, sondern konnte ihn selbst hineinlegen, also die sittlich indifferente Zeichnung Jakobs bei E verwerten. So verfährt er nun sicher in der Anspielung auf den Ringkampf Jakobs mit dem Engel. Die Pointe liegt hier auf dem Namen Israel d. i. Gottbestreiter. Dieselbe Etymologie gibt der Elohist (Gen. 32, 25), während der Jahvist bei diesem Ringkampf auf Jabbok (abaḳ) und Pniel (penê elôhim) hinaus will. Die Wörter elôhim, mal'ak, jakol, hitchannen[1] stimmen gut zum Sprachgebrauch bei E, und der bei E jetzt fehlende Zug vom weinenden Jakob (Hos. 12, 5a) kann ursprünglich sehr wohl bei E gestanden haben und infolge der Quellenverschmelzung weggefallen sein. Schon E läßt im Gotteskampfe zweifellos die innere Umwandlung Jakobs beginnen und vermittelt so den Übergang von der ältesten wohl auf Jakobs Riesenstärke abzielenden Erzählung zu Hoseas entgegengesetzter Beurteilung. Hosea beleuchtet aber den neuen Gedanken viel schärfer: In der Empörung Jakobs gegen Gott und im äußern Sieg liegt der innere Zusammenbruch, der Jakob zwingt, den Engel um Gnade anzuflehen, und es ihm ermöglicht, in Betel eine göttliche Weisung zu empfangen. Nun wird er aber wie die Szene von Pnuel so auch die von Betel (Hos. 12, 5b) an den Bericht bei E (Gen. 35, 14) angeschlossen haben. Wohl scheint auch J eine Begegnung Jahves mit Jakob in Betel nach der Trennung von Laban zu kennen (Gen. 35, 14aγbα). Bei ihm wird aber gerade hier in Betel die Umnennung von Jakob zu Israel erfolgt sein, da hier von jetzt an der Name Israel regelmäßig angewendet ist (35, 21a). Dagegen nach E wie nach Hosea fällt die Namensänderung vor die Betelszene. In dieser wird von beiden Schrift-

1) cf. Num. 13, 30 E. — Gen. 42, 21 E.

stellern ein Reden Gottes mit Jakob angenommen (Gen. 35, 14. Hos. 12, 5b), was wiederum auf Zusammenhang zwischen ihnen deutet. Der Inhalt der Gottesrede ist in E verloren, darf aber in Hos. 12, 7 gesucht werden: Du kehrst durch deinen Gott zurück: So harre immer auf deinen Gott[1]. Ursprünglich mag hier von der Rückkehr nach Beerseba die Rede sein; Hosea legt aber den Nachdruck auf Gottes Leitung und denkt darum vielleicht an die innere Umkehr Jakobs. Pnuel und Betel sollen das Volk nicht an die Stärke Jakobs erinnern, sondern an seine Demütigung, die Gedanken von E sind hier in genialer Weise weitergeführt. Zwischen der Geburt und dem Gotteskampf Jakobs liegt ein Leben, das dem Minnedienst gewidmet war. Jakob floh ins Gefilde von Aram, und Israel diente um ein Weib und ward um eines Weibes willen Hirte (Hos. 12, 13). Auch hier knüpft Hosea an E an. Wenn Laban bei E der Aramäer heißt (Gen. 31, 24), so muß Jakob in Aram gewesen sein, welche Vorstellung freilich auch J (Gen. 31, 20) und P (28, 2) haben. Im Unterschiede von J und P betont aber gerade E den langjährigen Minnedienst Jakobs um Rahel (Gen. 29, 18. 20. 25. 31, 41), während bei J Laban diesen Dienst gar nicht zu verlangen scheint, der jedenfalls nicht erwähnt wird (cf. Gen. 29, 26. 27aα. 31, 38—40). Und der Hirtendienst heißt gerade bei E in der Jakobgeschichte wie bei Hosea šamar (Gen. 30, 31), während J raʿâ sagt (30, 31). Man darf also auch hier auf Abhängigkeit Hoseas von der Elohimquelle schließen, obwohl er Jakobs um Frauenliebe, also irdisches Gut, verbrachtes Leben hier schärfer beurteilt als die von E aufgenommene alte Volkserzählung.

Unser Sagenbuch bildet nun auch für Hoseas Erinnerungen aus Moses und Josuas Zeit wahrscheinlich die Grundlage. Aus Ägypten hat Gott Israel als seinen Sohn gerufen (Hos. 11, 1)[2]. Die Bezeichnung Israels als Gottes Sohn ist in der vorexilischen

1) Früher (Geschichtsbetrachtung S. 21) schwankte ich, ob Jakob oder das Volk in v. 7 angeredet sei. Doch scheint mir jetzt die Anrede an Jakob ziemlich sicher zu stehen. Da er nicht in Betel, sondern in Beerseba zu Haus ist, so kann תשוב in Betel sehr wohl zu ihm gesagt werden. באלהיך heißt dann „durch deinen Gott" (cf. 12, 13b בנביא); Beachtung verdient Martis Änderung (a. O. S. 95) in באהליך. Über v. 7bα cf. S. 248 A. 2.

2) LXX τὰ τέκνα αὐτοῦ l. לְבָנָיו. Aber zu ישראל ist בְּנֵי die zu erwartende Parallele; wahrscheinlich ist in LXX wegen der seltenen Vorstellung von Israel als Gottes Sohn geändert.

Literatur überaus selten; gerade bei E aber findet sie sich, und hier sieht man den Begriff entstehen, weil Israel als erstgeborener Sohn Jahves dem erstgeborenen Sohne Pharaos gegenübergestellt wird (Ex. 4, 22f.). Man kann schwerlich zweifeln, daß sich Hosea auch mit dieser Bezeichnung an unsere Quelle anlehnt, da es sich hier wie dort um den Auszug aus Ägypten handelt. Dieser wird auch hier wie dort mit heʿelâ mêʾereṣ miṣraim bezeichnet (Ex. 17, 3. 32, 1. 33, 1. Num. 16, 13. 21, 5), während J nur heʿelâ mimmiṣraim sagte (Num. 20, 5). Und so springt auch die Verwandtschaft zwischen beiden Schriftstellern ins Auge, wenn Mose bei Hosea wie bei E als Prophet betrachtet wird, durch den Jahve Israel aus Ägypten geführt habe (Hos. 12, 14 cf. Dt. 34, 10)[1]. Die Auffassung der größten Männer der Vergangenheit, Abrahams und Moses, als Propheten ist vor dem Elohisten nicht nachzuweisen, und wir haben gesehen, daß sie wahrscheinlich auf dem Eindruck der religiösen Erscheinung Elias beruht, des ersten der einsam ihre Zeit überragenden Geister, der den Namen Nabi führte. Schlechthin volkstümlich ist sie nicht, sondern sie bedurfte einer Reflexion über das Wesen des ersten Propheten, die man am natürlichsten in den prophetischen Kreisen aus Elias Zeit entstanden denkt. Gerade daß Mose Prophet heißt, beweist einen engen Zusammenhang Hoseas mit der Gedankenwelt unsers Buches und die gemeinsame prophetische Atmosphäre, die beide Schriftsteller umgibt. Hosea hätte nicht wie Amos geleugnet, ein Prophet zu sein; er war allgemein bekannt als solcher (Hos. 9, 7). Moses Zeit ist für beide die klassische Zeit der Religion. In der Wüste hat Jahve Israel gefunden (Hos. 9, 10), und Hosea nimmt deutlich Rücksicht auf den Bund am Choreb (12, 10). Auch damit aber spielt er auf E an. Die Tage der Festzeit, wo man in Zelten wohnte, müssen die Tage am Choreb sein. Denn dort müssen wir uns das öfter genannte Wüstenfest (Ex. 3, 12. 18. 5, 3. 7, 16. 8, 23. 10, 9. 24. 12, 31) gefeiert denken (Ex. 19). Dort hören wir auch bei E, daß man Zelte bewohnte (Ex. 18, 7 cf. 33, 8. 10), die gerade von unserm Erzähler in der Wüstenzeit besonders hervorgehoben werden (Ex. 16, 16. Num. 16, 26f. Jos. 3, 14. 7, 22)

---

1) Marti, a. O. S. 98, hat mich mißverstanden. Ich habe (a. O. S. 23) nicht gesagt, daß Jakob zur Knechtschaft, Mose zur Freiheit führe, sondern daß Jakobs Wesen durch irdischen Frauendienst, Moses durch eine heilsgeschichtliche Tat charakterisiert wird. Und das wird richtig sein.

und dagegen in J kaum Erwähnung finden, obwohl sie natürlich auch hier vorauszusetzen sind[1]. Dort wurde der Dekalog verkündet (Ex. 20, 2—17), und auch ihn kennt Hosea. Die Formel: ‚Ich bin Jahve, dein Gott, von Ägyptenland her (Hos. 12, 10)‘ erinnert unmittelbar an seinen Eingang, und die Klage über falschen Eid, Mord, Diebstahl und Ehebruch (Hosea 4, 2) greift auf das dritte, sechste, achte und siebente Gebot zurück. Die verschiedene Reihenfolge kann gegen Hoseas Bekanntschaft mit dem Dekalog nicht mehr beweisen als etwa die im Römerbrief (Röm. 13, 3) gegen Paulus Bekanntschaft damit. Wenn schließlich Hosea von Uebertretung des göttlichen Bundes und der Unterweisung spricht (Hos. 8, 1), so hat man auch hier an die in der Wüste geschaffene Gottesordnung zu denken, wie sie bei E berichtet wird. Die alte Zeit kannte nur einen Bund zwischen Gott und Volk, den vom Choreb (Ex. 24, 11b cf. v. 4—8), und von Gottes Unterweisung (tôrâ) in der Wüste spricht im Unterschiede von J wieder gerade der Elohist (Ex. 16, 4). Es ist also kein Grund, hier für Hosea eine andere Quelle als E vorauszusetzen. Und ebenso ist die Betrachtung der Geschichte des Wüstenaufenthalts als einer Erziehung zur Religion beiden Schriften gemeinsam (Ex. 15, 25b. 16, 4. 20, 20. Hos. 12, 10 cf. 2, 16f.). Den gleichen religiösen Gesichtspunkt heben beide ferner hervor, wenn sie den Götzendienst von Baal Peor erwähnen (Num. 25, 1ff. Hos. 9, 10) als die am Rande des Kulturlandes begangene erste große Untreue des Volkes gegen Gott. Der Name dieses Gottes findet sich nicht bei J und P, sondern wieder nur bei E und stellt also Hosea wieder mit unserm Buche zusammen. Im Baal Peor personifiziert sich der Gegensatz des kanaanäischen Kultus gegen die reine Geistigkeit der Jahvereligion, aus dem die Prophetie Elias und auch Hoseas hervorwuchs.

Aus Josuas Zeit mag wenigstens die Erwähnung des Tales Akor bei Hosea (2, 17) namhaft gemacht werden als ein möglicher Berührungspunkt mit der Akangeschichte in E (Jos. 7, 24 LXX). Doch ist die Anspielung zu dunkel, als daß sie die Abhängigkeit Hoseas von der Elohimquelle bestätigen könnte.

Überblicken wir das an den einzelnen Punkten geschilderte

1) cf. Geschichtsbetrachtung S. 126ff. Num. 11, 10a könnte zur Not auch in E gestanden haben als Vorbereitung zu v. 16ff. Doch gehört der Satz vielleicht J an (a. O. S. 127 A. 2).

Verhältnis zwischen der Elohimquelle und Hosea zum Schluß noch einmal im ganzen, so ist der enge Zusammenhang, der auf Abhängigkeit des jüngeren Schriftstellers vom ältern hinweist, ganz unleugbar. Das gilt so gut von der geschichtlichen Überlieferung wie von der Geschichtsbetrachtung. Im einzelnen kann man ja öfter beide uns erhaltene Sagenbücher der alten Zeit als Grundlage für die Zitate Hoseas für möglich halten, wie sich das etwa in der Erwähnung von Jakobs Geburtsgeschichte zeigt. Aber andere Stellen schließen J direkt aus, wie die Anspielung auf die Namensänderung in Israel beim Gotteskampfe und vor allem die Bezeichnung Moses als eines Propheten, die so eigenartig ist, daß sie nur aus Erscheinungen in der Geschichte der Prophetie, wie Elia eine war, erklärt werden kann, also aus einer Zeit, die der Jahvist noch gar nicht erlebt hatte. Aber auch die Erwähnung von Baal Peor, wofür J einen unzüchtigen moabitischen Götzendienst nennt, gehört hierher. Da wir für so seltene Vorstellungen wie die Israels als Gottes Sohnes oder die Moses als eines Propheten Gemeinschaft zwischen der Elohimquelle und Hosea haben, so ist es ferner auch nicht leicht, dem Propheten eine dritte uns verlorene, etwa ungeschriebene Sage zugrunde zu legen. Denn mindestens Mose als Prophet versteht sich nur in prophetischen Kreisen, und hier mehrere Sagenbücher umlaufen zu lassen, ist eine ganz unnötige Annahme. Sie müßten sich dann mindestens mit E überaus nahe berührt haben. Das läuft aber wieder auf ziemliche Identität der Vorlage Hoseas mit E hinaus. Hat er aber E benützt, dann haben wir nur an die Grundschrift ohne die späteren Einsätze (E^2) zu denken. Zwar findet sich bei ihm nichts, was mit diesen Stücken in schroffem Widerspruch steht, und die Benennung der Chorebzeit als môʿed erinnert direkt an das nur bei E^2 nachweisbare ohel môʿed. Aber die Betrachtung der Wüstenzeit als der eines innigen Verhältnisses zwischen Gott und Volk würde doch durch die Kenntnis des wilden Festes, das so vielen das Leben kostete (Ex. 32* E^2), erschwert worden sein. Und die prophetische Größe Moses ist vom Verfasser der Grundschrift viel tiefer empfunden als von dem späteren Bearbeiter. Dann ist aber Hosea als ein Zeuge für die noch unbearbeitete Gestalt der Elohimquelle anzusehen.

Fast noch enger ist sein Zusammenhang mit ihr in der Geschichtsbetrachtung. Hier wie dort finden wir einen stark nationalen Zug, während die Schranken der weiten Welt nur wenig geöffnet

sind, und in beiden Büchern ist Ephraim der besonders begnadete Stamm und Kanaan das gesegnete Land, in dessen Fülle Gott seinem Volke seine Liebe aufschließt. Beide aber lösen sich zu gleicher Zeit von der volkstümlichen, derben Betrachtung der Väterzeit und treten in Gegensatz zu ihr. Das ist an der Jakobgeschichte deutlich zu merken. Der Kampf mit dem Engel ist vergeistigt und veredelt. Es handelt sich nicht mehr hauptsächlich um Jakobs Riesenstärke, sondern um seine innere Umwandlung; er wird sittlich ein anderer, und die Gottesrede in Betel scheint sittlichen Inhalt gehabt zu haben. Doch merkt man bei dem gemeinsamen Fortschritt über die volkstümliche Anschauung zugleich einen Fortschritt Hoseas über den Elohisten hinaus: er akzentuiert viel schärfer den Gegensatz zwischen dem erdsüchtigen Sinn Jakobs und dem in der Prophetie zum Ausdruck kommenden Gottesplane. Der Prophet ist beiden der Vertreter des göttlichen Gedankens in der Geschichte. Aber der Gegensatz zwischen Prophetentum und Volkstum ist im Sagenbuche noch nicht so zum Bewußtsein gekommen wie bei Hosea, für den Mose und Jakob einen scharfen Kontrast bilden. Dem entspricht nun auch die verschiedene Stellung beider Bücher zum volkstümlichen Kultus. Wohl ist auch vom Elohisten die Gefahr des Baalskultus gefühlt und in der Erzählung vom Baal Peor ausgesprochen. Er hält den Aufenthalt in der Wüste wie Hosea für eine Zuchtschule des Volkes. Unter den Entbehrungen soll Israel lernen, gehorsam zu werden und auf Gottes Willen einzugehen. Aber daß auch der israelitische Kultus verwandt mit dem Baalskult sei, ahnte er nicht. Er freute sich noch an den mannigfachen Heiligtümern im Lande mit ihren Altären und Steinen und Bäumen aus der Väterzeit. Wie grundverschieden denkt hier Hosea! Da ist der Kult an den Heiligtümern Götzendienst, Altäre und Malsteine und grüne Bäume die Stätten der Verlotterung, die Wüste bleibt als einzige Rettung, um Ephraim wieder gesunden zu lassen. Hier stehen sich der Volkserzähler und der Prophet wie die Vertreter zweier Zeitalter gegenüber. Der Geist der Prophetie, der in Elia so wunderbar auferstand, zog seine letzten Konsequenzen in Hosea und stieg weit über alle volkstümliche Frömmigkeit hinaus in die Einsamkeit der Höhe, wo sich die Menschenseele nach Gottes Erkenntnis und Liebe sehnt. Aber bei diesem Gegensatze darf nicht verkannt werden, daß die Betrachtungsweise der Elohimquelle die von Hosea vorbereitet hat und ihn in vielen Punkten beeinflußt hat. Sie ist geistesverwandt

mit der Prophetie, wie mit der früheren Elias — das haben wir gesehen — so auch mit der späteren der schreibenden Propheten. Und daraus ist es gewiß mit zu erklären, daß die Elohimquelle in der prophetischen Literatur von Hosea abwärts eine so große Rolle spielt.

b. Die judäische Prophetie.

Die Spuren unsers Buches sind nun auch in der judäischen Prophetie vor und nach dem Untergange Ephraims wiederzufinden. Das kann auffallen. Denn in Judäa war ja ein viel herrlicheres Sagenbuch bereits vorhanden, die Jahvequelle, die ganz dieselben Geschichten wiederbrachte, nur noch glänzender und um eine unerschöpflich tiefsinnige Urgeschichte vermehrt. Man sollte also erwarten, daß sie und nicht die Elohimquelle in Judäa gelesen und zitiert wurde. Aber wenn man auch einzelne Spuren von ihr in der vorexilischen Literatur vielleicht auffinden kann, so tritt sie doch gegen den Einfluß des nordhebräischen Sagenbuchs so stark zurück, daß man nach einer Erklärung fragt. Diese kann aber erst versucht werden, wenn wir die Jahvequelle selbst besprochen haben. Jetzt sollen die Berührungen der judäischen Propheten und der deuteronomischen Literatur mit der Elohimquelle angeführt werden.

Innerlich sind ihr Amos und Jesaia wenig verwandt. Der souveräne, mit weltgeschichtlichen Ideen erfüllte Geist dieser beiden wunderbaren Menschen überragt die in der Volksgeschichte gegründete Anschauungswelt unseres Buches bei weitem, und mit ihm ist etwa der weite Geist des Erzählers der Jahvequelle zu vergleichen. Um so mehr fällt dann aber auf, daß die Erinnerungen an die Sagenzeit Israels bei beiden sich nicht an die Züge dieser, sondern an die der Elohimquelle anlehnen. Zwar scheint die Hervorhebung der Katastrophe von Sodom und Gomorrha durch beide Propheten gegen diesen Satz zu sprechen, da der Jahvist ja wirklich diese Städte erwähnt, nicht aber der Elohist. Indessen hat man erkannt, daß das Städtepaar Sodom und Gomorrha in der Erzählung des Jahvisten verhältnismäßig isoliert steht und der Gang der Ereignisse bei ihm auf Sodom beschränkt ist. Er muß also eine anderswoher, wohl aus kanaanäischer Überlieferung stammende Sage verarbeitet haben, die von zwei Städten mit gleicher Betonung handelte und bei Amos und Jesaia noch durch-

zuschimmern scheint[1]. Sonst aber erinnert uns Amos an die Elohimquelle[2]. Man kann freilich aus den bei ihm vorkommenden Namen Isaak (Am. 7, 9. 16), Jakob (2, 13. 6, 8. 7, 2. 5. 8, 7), Israel (3, 1. 2, 6. 7, 15) und Joseph (5, 6. 15. 6, 6) für seine Quelle nichts erschließen. Daß Abraham fehlt, zeigt höchstens, daß sein Name schlechthin auf seine Person beschränkt war und nicht wie der seiner Nachkommen auf das ganze Volk übertragen werden konnte, er also die persönlichste Figur unter den Erzvätern ist, wie ihn auch E mindestens ebenso wie J charakterisiert. Die Heiligtümer Beerseba (5, 5. 8, 14), Betel (4, 4. 5, 5. 7, 10ff.) und Gilgal (4, 4. 5, 5) passen wohl gut zu den Namen Isaak, Jakob und Joseph, die gerade mit diesen Stätten verbunden sind[3], lassen aber gleichfalls nicht auf eine Quelle schließen. Nur verdient Erwähnung, daß Betel bei E wie bei Amos als vornehmstes Heiligtum erscheint und daß nach beiden wahrscheinlich gerade dorthin der Zehnte entrichtet wird (Gen. 28, 22. Am. 4, 4), was freilich in der Zeitgenossenschaft mehr als in literarischer Abhängigkeit seinen Grund findet. Eher führt auf E die Erwähnung der ägyptischen Pest (Am. 4, 11). Denn hier ist, wie die Parallele Pest und Schwert zeigt, nicht an die von J erwähnte Viehpest (Ex. 9, 1ff.) zu denken, sondern an eine menschliche Epidemie. Gerade mit Pest oder Schwert aber sind nach E die Israeliten in Ägypten im Falle des Ungehorsams bedroht gewesen (Ex. 5, 3 E). Mit E stimmt auch bei Amos wie bei Hosea die Formel ‚herausführen aus Ägyptenland' (Am. 2, 10. 3, 1) überein, von der sich die bei J gebrauchte (Num. 20, 5) unterscheidet. Ferner kennt nicht J, sondern nur E von den alten Quellen die Aufenthaltszeit von vierzig Jahren in der Wüste (Ex. 16, 35 a cf. Jos. 14, 7. 10), die von Amos zweimal erwähnt wird (Am. 2, 10. 5, 25). Die Chorebszene nennt er nicht. Aber gewiß darf die Bekanntschaft mit dem Dekalog (Ex. 20, 2—17) bei ihm vorausgesetzt werden, wenn er das einzigartige Verhältnis zwischen Gott und Volk erwähnt (Am. 3, 1), das die Grundlage des Dekalogs bildet, wenn er den Bruch des Sabbats rügt (Am. 8, 5), während ihm die ländlichen Feste zuwider sind, und wenn er den schweren Ernst des Rechtes

1) cf. Geschichtsbetrachtung S. 104ff.

2) cf. ib. S. 109ff.

3) Josua, der die Steine im Gilgal aufrichten läßt (Jos. 4, 8 J. 5, 9 E), ist Josephit.

predigt, der im steinernen Stil des Dekalogs so großartig ausgesprochen ist. Ebenso sicher ist jedoch, daß er das Bundesbuch nicht als Chorebgesetz gekannt hat. Denn sonst wäre seine kühne Frage: ‚Habt ihr mir Schlachtopfer und Speisopfer gebracht in der Wüste in vierzig Jahren?' ganz unverständlich. Daß am Choreb ein Bundesopfer dargebracht worden sei (Ex. 24, 11b cf. 24, 4—8. 18, 12), wollte er schwerlich leugnen. Aber Opfergesetze aus der Wüste kann er unmöglich gekannt haben; denn er hätte sonst den Israeliten das Gegenargument mit solchen Gesetzen gar zu leicht gemacht. Im übrigen mag ihm das Bundesbuch wohl bekannt gewesen sein, nämlich als Gesetz aus dem Kulturlande; denn das Bundesbuch verbietet wie er die herzlose Pfändung der Armen und ihre Unterdrückung im Recht (Ex. 22, 17ff. 23, 1ff. Am. 4, 6—8). Aber wie er von den Festgesetzen wenig wissen will, so hat er auch den Geist des Rechts in einem großartigeren, unbedingteren Sinne aufgefaßt als das Bundesbuch, bei dem man noch nicht von einem eigentlichen Prinzip reden kann. Eine Ähnlichkeit mit E zeigt Amos endlich, wenn er die Urbevölkerung Palästinas Amoriter nennt, nicht Kanaaniter wie J (Am. 2, 9)[1], und wenn sie ihm durchweg von riesiger Größe erscheinen, was J nur von den Enakitern um Chebron (Num. 13, 22. 28), E aber von allen Urbewohnern (Num. 13, 33) zu behaupten scheint. In der Elohimquelle, die ja leider im Josuabuche nicht mehr in erster Gestalt vorliegt, finden wir nun zwei Vorstellungen von der Eroberung, die Vernichtung in zwei Hauptschlachten (Jos. 10, 11) und die Vertreibung durch die Hornisse (Jos. 24, 12). Welche von beiden für Amos maßgebend war, wissen wir nicht, da er im Bilde der baumlangen Riesen bleibt, deren Krone und Wurzel zerschlagen wird. Aber ein Widerspruch zu E ist auch das nicht.

Man kann nach diesen Beobachtungen mindestens sagen, daß die Überlieferung der alten Geschichte bei Amos der unsers nordhebräischen Sagenbuches nahe verwandt war. Manche Einzelheiten aber, wie die Erwähnung von Pest und Schwert in Ägypten, die Formel ‚Herausführen aus Ägyptenland', die 40 Wüstenjahre, lassen als möglich erscheinen, daß Amos unser Buch selbst gekannt hat.

1) Am. 2, 10bγ ist Glosse; die Worte stören das Versmaß der Kina, und לרשת klingt deuteronomisch. Den ganzen v. 10 zu streichen (Marti, a. O. S. 169), ist ganz unmotiviert.

Es wäre danach um das Jahr 750 v. Chr. bei einem Judäer, der freilich im Nordreich wirkte, bereits vorauszusetzen.

Aber auch Jesaia, der nur in Judäa wirkte, scheint sich in seinen Erinnerungen eher mit E als mit J zu berühren[1]. Daß die Erwähnung von Sodom und Gomorrha bei ihm dem nicht entgegensteht, haben wir schon früher gesehen. Die Sünde der Städte scheint bei ihm eher Gewalttat zu sein als widernatürliche Unzucht, und auch das kann für die Kenntnis einer von J unabhängigen, vielleicht hoch mythologischen Erzählung der Katastrophe angeführt werden. Sonst nennt Jesaia aus der Väterzeit nur Namen, die mit den Stämmen ganz zusammenfallen, also nichts beweisen. Abraham fehlt bei ihm[2]. Es ist fast, als habe die Vätersage diesen Judäer wenig bekümmert. Aus Moses Geschichte scheint er auf die Passanacht anzuspielen (Jes. 31, 5). Denn das Wort pasach im Sinne von schonen weist zu deutlich auf diese hin, und die vorher genannte Nacht der Festweihe (30, 29) kann kaum eine andere als die Passanacht sein; die Ackerfeste wurden am Tage gefeiert[3]. Wenn aber das Passa vom Propheten in etymologischen Zusammenhang mit pasach gebracht ist, dann klingt hier die Überlieferung von E wieder. Denn J hat den Namen Passa wahrscheinlich mit der Eile der Feier, chippazôn, begründet (Ex. 12, 11 cf. Dt. 16, 3. Jes. 52, 12), während E es mit dem schonenden Vorüberschreiten Jahves, pasach, tut (Ex. 12, 23). Trotz seiner judäischen Abkunft erkennt also Jesaia die nordhebräische Etymologie an. Weiter ist für ihn die elohistische Vorstellung vom Wunder am Schilfmeer maßgebend (Jes. 10, 26); denn wenn er sagt: „Hoch überm Meer ist sein Stab, und er erhebt ihn wie einst bei Ägypten"[4], so ist dabei an den Gottesstab in Moses Hand

1) cf. Geschichtsbetrachtung S. 156 ff.

2) Jes. 29, 22aβ ist sicher unecht; cf. z. B. Dillmann-Kittel, Jesaia[6] S. 266; Hollmann, Untersuchungen über die Erzväter S. 41 ff.

3) cf. Dillmann-Kittel, a. O. S. 278. Daß das Passa am königlichen Heiligtume mit öffentlicher Prozession begangen wurde, kann nicht wunder nehmen. Das Deuteronomium (Dt. 16, 1 ff.) knüpft an die jerusalemische Sitte an.

4) Zur Echtheitsfrage cf. Geschichtsbetrachtung S. 46 A. 1. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen S. 177, liest עליהם für על הים und denkt an Vergleich mit den ägyptischen Fronvögten. Aber die Großtat am Rabenfelsen läßt eine Großtat Gottes erwarten. ומטהו על הים ist ent-

gedacht, der nach E das Schilfmeer zerteilte, während es nach J durch einen Wind ausgetrocknet wird (Ex. 14). Aus dem Bilde von der Höllenfahrt der wilden Pracht Jerusalems (Jes. 5, 14) scheint wohl die Erinnerung an Datan und Abiram (Num. 16) wiederzutönen; denn die Vorstellung ist zu ungewöhnlich, um in völliger Unabhängigkeit zweimal zu entspringen. Doch auf eine bestimmte Quelle J oder E läßt sich damit nicht schließen. Denn beide Sagenbücher erzählen die Sache; aber J sagt paṣetâ hâ'adamâ et pîhâ (Num. 16, 30), E patechâ hâ'âreṣ et pîhâ (v. 32), Jesaia aber pa'arâ [šeôl] pîhâ (Jes. 5, 14). Der Ausdruck šeôl verbindet zwar Jesaia eher mit J als mit E, indessen ist er bei ihm als Subjekt, bei J als Lokativ gebraucht, so daß man schwerlich Abhängigkeit von J erschließen kann. Dagegen stimmt Jesaia mit E zusammen, wenn er im ursprünglichen Texte die von den Israeliten vertriebenen Urbewohner Amoriter und Chivväer nennt (Jes. 17, 9)[1]. Denn beide Namen kennt zwar auch J, aber in anderer Gegend, nämlich Amoriter im Ostjordanland (Num. 21, 32) und Chivväer in Gibeon (Jos. 9, 6f.), während E beide in der Gegend von Sichem kennt (Gen. 48, 22. 34, 2), um die es sich in Jesaias Rede handelt. Auch sind nach J die festen Städte noch lange nach der Eroberung in den Händen der Kanaaniter geblieben (Jud. 1, 31ff.), während nach E, soweit wir nach der deuteronomischen Bearbeitung schließen dürfen, wirklich das gesamte Gebiet Palästinas den Israeliten nach der Eroberung zufiel.

So deutlich wie bei Hosea und Amos sind bei dem ganz in Judäa lebenden Jesaia die Beziehungen zum nordhebräischen Sagenbuche nicht. Trotzdem aber spricht das Spärliche, was wir bei ihm finden, auch hier eher für eine zu E als zu J gehörige Überlieferung. Und das verdient deshalb hervorgehoben zu werden, weil seine Ideenwelt eher der jahvistischen nahe steht und nur wenig Verwandtschaft mit der altprophetischen der Elohimquelle zeigt.

Dagegen ist diese Quelle nun nach Überlieferung und Betrachtungweise bei Micha und Jeremia zu spüren[2]. Beide Propheten

weder abhängig von ועורר oder eher als selbständiger Satz (Prädikat על הים) zu fassen. Mit dem Meer scheinen die Fluten der Geschichte gemeint zu sein, in denen Assur untergeht.

1) LXX ὃν τρόπον κατέλιπον οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι ἀπὸ προσώπου τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.

2) Geschichtsbetrachtung S. 158ff.

hängen eng mit Hoseas Prophetie und vielleicht gerade darum mit E zusammen. Hoseas tiefgreifender Einfluß auf die ganze Denkweise und Gefühlsweise des siebenten Jahrhunderts wird hieran offenbar. Daß Micha[1] das schöne sechste Kapitel seines Buches geschrieben habe, ist zu bezweifeln kein rechter Grund. Freilich berühren sich die Gedanken sehr eng mit dem Deuteronomium, sodaß man hier einen Vorläufer davon hat finden wollen. Wenn man aber das Deuteronomium in den Anfang des siebenten Jahrhunderts setzen darf, so kann Micha, Jesaias jüngerer Zeitgenosse, sehr wohl schon mit seinen Anschauungen vertraut gewesen sein; denn irgendwie muß das Gesetzbuch mit der Wirksamkeit Jesaias zusammenhängen. Bis also entscheidende Gründe gegen Michas Autorschaft des sechsten Kapitels seines Buches gebracht werden, darf er als Verfasser gelten. Jedenfalls ist hier nun die Anlehnung an die Elohimquelle deutlich (Mi. 6, 3—5). Der Exodus wird in der elohistischen Formel he῾elâ mê'ereṣ miṣraim beschrieben wie bei Hosea und Amos. Als Führer gelten Mose, Aaron und Mirjam. Die beiden Geschwister Moses kommen bei J überhaupt nicht vor, schon darum sind wir auf E hingewiesen. Vor allem aber zeigt sich hier die von der Elohimquelle angebahnte und von Hosea weitergeführte Idee, daß die Prophetie die eigentliche Volksführerin ist. Denn alle drei Geschwister gelten in E als Propheten. In der Grundschrift werden freilich nur Mose (Dt. 34, 10) und Mirjam (Ex. 15, 20) so genannt, doch ist es darum für Aaron nicht ausgeschlossen. In E^2 gilt auch für ihn wie für Mirjam das Prophetentum (Num. 12). Micha könnte der Zeit nach E^2 gekannt haben[2], doch ist die Annahme nicht gerade nötig. Das Gewicht des vierten Verses (Mi. 6, 4) zieht nun auch die Anspielung auf Balak und Bileam (Mi. 6, 5) zur elohistischen Tradition. Zwar sind beide Figuren auch bei J (Num. 22) vorhanden, und auch bei J gibt Bileam dem Könige eine Antwort (v. 18. 24, 13). Aber da dasselbe bei E der Fall ist (22, 13—16. 38), ist der Übergang von einer Quelle zur andern zwischen zwei Versen nicht wahrscheinlich. Vor allem nicht, weil gleich darauf wieder E als Quelle erscheint. Denn die fragmentarische Ortsangabe (Mi. 6, 5b), die etwa zu ergänzen ist: ‚Wie ich dich führte von Schittim bis nach Gilgal', bezieht sich auf den Tag des Jordanüberganges. Nun kennen zwar J und

1) Mi. 5, 4b. 5a (ארץ נמרד cf. Gen. 10, 10f. J) zerreißt v. 4a + v. 5b und ist unecht. 2) s. S. 238f.

E Gilgal gleichermaßen (Jos. 4, 8 J. 5, 9 E), aber Schittim nennt E allein (Num. 25, 1. Jos. 2, 1. 3, 1), sodaß Michas Beziehung auf E deutlich ist. Er hat das Ereignis gewiß in der Grundschrift gelesen, während wir es nur in deuteronomischer Bearbeitung erzählt haben.

In der Kette, die von der Elohimquelle über Hosea zu Micha führt, bildet endlich Jeremia das Schlußglied. Bei ihm ist mit seltener Klarheit zu ersehen, wie er Hoseas Buch gelesen hat, dessen Bilder und Wendungen sich bei ihm wiederfinden und der ihm von allen Propheten am meisten kongenial ist. Der Ephraimäer und der Benjaminit sind wesensverwandt. Doch über Hosea hinweg sind auch der Elohist und Jeremia miteinander verbunden. Ob der Prophet die Jahvequelle gekannt habe, kann man fragen[1]. Mit seiner Erinnerung an den Untergang von Sodom und Gomorrha verhielt es sich wieder so wie bei Amos und Jesaia, eine Anspielung auf die Jahvequelle ist nicht anzunehmen (Jer. 20, 16. 23, 14). Aber zweifellos ist seine Bekanntschaft mit dem nordhebräischen Sagenbuch, wenn auch nicht an allen Punkten gleich deutlich. Jakob erscheint als das Urbild des betrügerischen Bruders (Jer. 9, 3) und hat seinen Namen daher. Auf die Geburtsgeschichte, die Hosea erwähnt, muß damit nicht Rücksicht genommen sein; denn Jakobs Wesen wird in seinem Geschlecht an Handel und Wandel offenbar, also im täglichen Leben. Daher mag Jeremia eher an den Betrug um Erstgeburt (Gen. 25, 29) und Segen (Gen. 27, 36) denken, zwei elohistische Stücke, von denen besonders das zweite wegen der herangezogenen Etymologie in Frage kommt. Ein entfernter Anklang an Rahel könnte wohl in dem Ausdruck rakîl (Jer. 9, 3) gesucht werden und damit auf die kluge Aramäerin hingezielt sein, die ihren Vater um den Teraphim betrog, eine der Elohimquelle eigentümliche Erzählung (Gen. 31, 19. 32ff.). Viel sicherer ist der Anklang an unser Buch, wenn Jeremia Rahel bei Rama um ihre Söhne Joseph und Benjamin bitterlich weinen hört (Jer. 31, 14. [15]). Bei Rama lag Rahels Grab (1. Sam. 10, 2), dort hört man die Ahnfrau weinen. Rahels Grab aber ist nur bei E, nicht bei J erwähnt (Gen. 35, 16—20), und zwar am Wege von Betel südwärts, da wo der Weg nach Ephrata abgeht. Dort

---

1) Jer. 4, 2 knüpft wegen des Hitpael nicht an Gen. 12, 3. 18, 18. 28, 14 J an, sondern an Gen. 22, 18. 26, 4, also deuteronom. Stellen. Die Echtheit von Jer. 4, 2 ist fraglich (Duhm, Jeremia S. 45; Cornill, Jeremia S. 44f.).

werden wir unser Rama, unsere Höhe wohl suchen müssen; und auf dieser Höhe dachten sich die Söhne Rahels wohl auch Jakobs eigenes Grab gelegen (Gen. 48, 7). Wenn aber Ephraim Gottes Lieblingssohn heißt (Jer. 31, 19)[1], dann haben wir dasselbe seltene Bild von Israel auf Ephraim übertragen, das außerdem in der vorexilischen Zeit nur die Elohimquelle (Ex. 4, 22f.) und Hosea (11, 1) gebrauchen, und wie zwischen Jeremia und Hosea, so mag darin auch die Abhängigkeit zwischen Jeremia und E liegen. Mose ist für Jeremia der klassische Beter (Jer. 15, 1). Als die großen Fürbeter des Volkes gelten in der Elohimquelle die Propheten; und gerade Mose erscheint in E als solcher bei der Plage der Brandschlangen (Num. 21, 4—9). Hier also setzt sich die prophetische Betrachtungsweise unsers Sagenbuchs bei Jeremia fort, was schwerlich zufällig ist. Wenn er wie Hosea den Dekalog als gebrochenes Grundgesetz zitiert (Jer. 7, 9) und leugnet, daß Jahve Opfergesetze beim Auszug aus Ägypten gegeben habe (7, 22f.), so berührt er sich hier mit der Überlieferung bei Hosea und Amos und damit wohl mit der Elohimquelle. Wenn Jeremia gerade den Tag des Auszugs nennt, so scheint es fast, als wolle er im besondern das Gebot der Passafeier (Ex. 12, 21—23) leugnen und als habe seine Quelle, die dann freilich auch J nicht sein kann (Ex. 12, 11. 12a), nichts derartiges berichtet. Das wäre ja möglich, denn die jetzige Fassung des Passagebotes klingt gerade in E nicht sehr altertümlich[2]. Aber wahrscheinlich denkt er doch ganz allgemein an die Gesetzgebung in der Wüste wie Amos. Wenn er hier Opfergesetze leugnet, so kannte auch er das Bundesbuch noch nicht im Zusammenhang der Chorebperikope. Und was auffallender ist, das ihm zweifellos bekannte Deuteronomium wollte er nicht als Kultusgesetz gelten lassen, nur als Sittengesetz hat es für ihn Wert gehabt. Eine völlige Verwerfung des Deuteronomiums kann man ihm nicht zutrauen, man muß sich damit abfinden, daß er zwischen Deuteronomium und Deuteronomium schied[3].

Die prophetische Literatur zeigt also von Hosea bis auf Jeremia im Nordreich und in Judäa enge Verwandtschaft mit dem nordhebräischen Sagenbuch. Wenn die Jahvequelle daneben vorkommt, so tritt sie doch ganz zurück. Das wäre nicht möglich,

1) Jer. 31, 8 ist von bestrittener Echtheit.

2) cf. S. 77 A. 1.

3) cf. Geschichtsbetrachtung S. 80ff.

wenn damals schon beide Quellen miteinander verflochten gewesen wären; denn man müßte dann ebenso oft Anspielungen auf J wie auf E finden. Doch außerdem muß J der volkstümlichen Empfindung auffallend fremd geblieben sein. Sonst ist es schwer zu erklären, daß sich das herrliche Buch, das ja viel mehr Schönheiten bietet als unser nordhebräisches, von den judäischen Propheten fast gar nicht zitiert wird, die doch wie Amos und Jesaia zum Teil geistig näher damit verwandt sind als mit der Elohimquelle. Diese muß als die eigentlich volkstümliche Erzählung gelten. Denn nicht nur in der vom Nordhebräer Hosea innerlich abhängigen Prophetie, bei Micha und Jeremia, sehen wir ihre Spuren, sondern auch bei Amos und Jesaia haben wir wenn nicht das Buch, so doch seine Überlieferung als wirksam erkannt. Schließlich aber zeigt sich nun der Einfluß unsers Buches auch in der gesetzlich-historischen Literatur des 7. Jahrhunderts, die wir kurz als deuteronomisch bezeichnen können.

2. Die deuteronomische Literatur.

a. Das Gesetz.

Das Deuteronomium ist ein Werk der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts[1]. Und zwar sind darin Ideen niedergelegt, die wir in der früheren Prophetie finden, vor allem bei Jesaia und

1) Ewald, Geschichte des Volkes Israel I³ S. 171 ff.; Kittel, Geschichte der Hebräer I, S. 57 f.; Kautzsch, Geschichte der heiligen Schriften² S. 167; Driver-Rothstein, Einleitung S. 90; Steuernagel, Entstehung des deuteronomischen Gesetzes S. 154; id. Kommentar zum Deuteronomium S. XII ff. Die Untersuchung über das Deuteronomium hat neuerdings neben Staerk, Das Deuteronomium, am meisten Steuernagel gefördert. Er nimmt neben dem singularischen Grundgesetz ein pluralisches an, wie jenes von einem Rahmen umgeben, und läßt Sg und Pl noch vor der Entdeckung des Buchs vereinigt und nach der Entdeckung um die Einleitung (Dt. 1—3) und einiges andere vermehrt werden. Das ist freilich nicht richtig. Ein selbständiges pluralisches Gesetzbuch hat es nicht gegeben, zumal alle Gesetze außer späteren Nachtrieben im Singular geschrieben sind. Daß dem Gesetze mehrere Sammlungen zugrunde liegen, ist sehr wahrscheinlich, aber sie waren nicht in zwei verschiedenen Büchern gesammelt, sondern von Anfang an in dem einen deuteronomischen Gesetz, das von Anfang bis zu Ende im Singular schrieb, eine Einleitung und einen Schluß hatte und 621 entdeckt wurde. Alsbald nach der Entdeckung beginnen die Überarbeitungen

Hosea. Jesaia hatte die Unverletzlichkeit Jerusalems mit der Gnadengegenwart Jahves im Tempel in Beziehung gesetzt. Dort war er einst von der Macht des heiligen Königs ergriffen worden, dorthin hatte er in der schwersten Zeit seines Lebens, nach dem Bruch mit Achaz, geblickt (Jes. 8, 18), dort wußte er den unsichtbaren Eckstein liegen, auf dem sich der Glaube erbauen konnte (28, 16). Und schwerlich ist die Reformation des Kultus durch Chizkia ohne des Propheten Zutun unternommen worden (2. Reg. 18, 1—4). Die Reformation des Kultus und der Religion ist nun aber auch der Gegenstand des Deuteronomiums, und wie bei Jesaia eine innerliche Beziehung zwischen Kultusstätte und Glauben besteht, so in unserm Gesetz zwischen Kultusstätte und Religion überhaupt. Echt ist nur die an Jahves Wohnort in Silo oder in Jerusalem geübte Religion. Hosea aber hat dem deuteronomischen Religionsbegriff die eigentümliche Stimmung der Weichheit und Innerlichkeit gegeben, und sein Einfluß ist also noch intensiver als der Jesaias. Wie die prophetische Rede, so hat dieser Nordhebräer auch das prophetische Gesetz Judäas bestimmt. Wie stark aber der prophetische Zug unsers Gesetzes ist, kann man daran ermessen, daß der Prophet der Vermittler des göttlichen Willens an das Volk ist. So war es Mose am Choreb, so soll es auch in Zukunft

---

(Jer. 8, 8), die namentlich das vom Grundgesetz ganz ignorierte Interesse an der priesterlichen Autorität betonen. Sie sind meist, aber nicht alle, im Plural geschrieben und reichen bis tief ins Exil und darunter hinab. Sie sind teils älter, teils jünger als die historische Einleitung (Dt. 1—3), die c. 600 entstanden ist und das Deuteronomium noch als selbständiges Werk außerhalb des Pentateuchs behandelt. Nur scheint die deuteronomische Bearbeitung des elohistischen Josua sehr früh als Anhang dem Deuteronomium beigegeben zu sein (S. 239 ff.). Zum Kern des Deuteronomiums rechne ich Dt. 1, 1a. 21. 2, 7. 4, 9. 10a. 32—40. 6, 4—15. 7, 1—11*. 12—24. 8, 2—18. 9, 1—7a. 10, 12—15. 20—22. 11, 10—14*. 12, 13 ff. c. 13, 2 ff. 14, 22 ff. c. 15. 16. 17, 1—12. c. 18*. 19. 20*. 21—25. 26, 1—15. 27, 2 f. 5—7. 28, 1—12. 15—25*. 30, 11—14. Das ist in aller Kürze meine Stellung zur Sache; cf. Geschichtsbetrachtung S. 60 ff. — Zur Literatur Dillmann, Numeri Deuteronomium Josua² S. 1886; Oettli, Deuteronomium, Josua Richter; Driver, Deuteronomy; Steuernagel, Deuteronomium und Josua; Bertholet, Deuteronomium. — Kleinert, Deuteronomium; Klostermann, Pentateuch; Riehm, Gesetzgebung Moses im Lande Moab; Valeton in Studien 1879; Staerk, Das Deuteronomium; Steuernagel, Rahmen des Deuteronomiums; id. Entstehung des deuteronomischen Gesetzes.

sein, wo es freilich gilt, wahre und falsche Propheten zu unterscheiden (Dt. 18, 15ff.). Dagegen tritt die Bedeutung des Priestertums im Deuteronomium für das innere Leben ganz zurück. Levi hat die Aufgabe, des Kultus zu warten, aber nicht die Offenbarung Gottes zu vermitteln. Schon darum ist es schwer verständlich, wie die jerusalemische Priesterschaft das Deuteronomium kurz vor seiner Veröffentlichung geschrieben haben sollte: sie hätte für ihren Einfluß möglichst wenig gesorgt. Erst in überarbeiteten Stücken zeigt sich die Hand von Priestern, die das Gesetz nach der Auffindung zurechtschnitt für die Priesterschaft Jerusalems, ursprünglich wird des Priesternamens kaum einmal gedacht[1]. Der Effekt des Gesetzes war freilich eine große Stärkung des Priestertums der Hauptstadt; denn bei der Zentralisierung des Kultus mußte es gewinnen. Das ist richtig. Aber der Zweck des Gesetzes war rein religiös und nicht kirchenpolitisch. Das darf nicht verwechselt werden.

Wenn neben Jesaia vor allem Hosea den Geist des Deuteronomiums bestimmt hat, so dürfen nun aber die Einflüsse unserer Elohimquelle nicht übersehen werden. Wir haben schon den prophetischen Zug hervorgehoben. Er hängt nicht nur mit Hosea, sondern letztlich mit E zusammen, wo ja der Prophet die leitende religiöse Persönlichkeit ist. Und wenn Mose als klassischer Typus des wahren Propheten gilt (Dt. 18, 15), so ist wie bei E und bei

1) Das Grundgesetz spricht einfach vom Leviten als vom Priester und stellt seine Lage als recht dürftig dar. Alle Stellen, die vom Rechte der „levitischen Priester" handeln, sind eingeschoben. So entspricht dem bürgerlichen Amtsgericht (16, 18—20) natürlich ein bürgerliches Landgericht (17, 8—12*). Der Richter ist als eine einzelne Person zweifellos der König. In 17, 9 streiche also הכהנים הלויים und lies v. 9. 10a והגיד und יגיד. 17, 10b. 11 streiche; denn הורות ist terminus technicus für die priesterliche Unterweisung. In v. 12 ist der Passus אל הכהן bis או אלהיך wegen des Priesters zu streichen. Zu tilgen ist ferner 18, 1a* (die Worte כהנים הלוים). 1b. 3. 19, 17* (כהנים [cf. 16, 18—20. 25, 2]). 20, 2b—4 (Plural!). 21, 5 (die levitischen Priester vertragen sich nicht mit den Stadtältesten). 24, 8 (von ולעשות an. Der Plural zeigt den Einschub an). 27, 9 ist sekundär (Mose und nicht die Priester sind Subjekt [וידבר]). 31, 9ff. stößt sich mit der ursprünglichen Vorstellung c. 27, 2f. 5—7 (Geschichtsbetrachtung S. 150 A. 1). Der Priester 26, 4 spielt keine Machtrolle und zeigt die Auffassung des echten Deuteronomiums vom Priestertum an.

Hosea das Prophetentum aristokratisch aufgefaßt im Gegensatz zu der Traumseherei, die vom Gesetz niedrig eingeschätzt wird (Dt. 13, 14). Das Deuteronomium will sicher das von Mose am Choreb empfangene Bundesbuch sein (Ex. 24, 7), das von Mose gegen Ende seines Lebens dem Volke als Testament übergeben wird[1]. Denn als Bundesbuch wird es bei seiner Promulgierung bezeichnet (2. Reg. 23, 2f. 21), und die Zeit Moses kennt nur einen Bund zwischen Gott und Volk, den vom Choreb. Der Begriff des Bundesbuches ist aber der Elohimquelle eigentümlich. Nicht der Grundschrift, wohl aber der späteren Schicht (E^2), die also dem Verfasser des Deuteronomiums bekannt war. Der Inhalt des Deuteronomiums ist nun gewiß aus mancherlei gesetzlichen Aufzeichnungen geschöpft, woraus sich der verschiedenartige Charakter einzelner Bestandteile erklärt, wenn auch alles in deuteronomischen Geist gewissermaßen umgedacht zu sein scheint[2]. Aber die Hauptvorlage ist im elohistischen Bundesbuch (Ex. 20, 23—23, 19) zu suchen, das die Anlage des Deuteronomiums direkt bestimmt[3]. Das alte priesterliche Weistum soll vom prophetischen Gesetz abgelöst werden, denn die dort vorausgesetzten Zustände hatten sich jetzt überlebt, nachdem die hebräische Antike durch die Prophetie zu Grabe getragen war. Doch im engen Anschluß an das Bundesbuch sind im Deuteronomium die Korrekturen und Umwandlungen vorgenommen worden, die der veränderten Zeit Rechnung tragen, und darum kann indirekt die Elohimquelle auch für seinen gesetzlichen Bestand als maßgebend gelten. Wir vergleichen zuerst die kultische, dann die soziale Gesetzgebung.

---

1) cf. Geschichtsbetrachtung S. 80 A. 2. S. 150f.

2) cf. Steuernagel, Entstehung des deuteronomischen Gesetzes.

3) cf. z. B. Kuenen, Einleitung I, 1 S. 248ff. Abzulehnen ist aber Kuenens Hypothese, daß das Deuteronomium an die ursprüngliche Stelle des Bundesbnchs getreten sei (cf. Geschichtsbetrachtung S. 80 A. 2). Mit dieser Ablehnung hat Steuernagel, Deuteronomium S. XXVIIff. recht. Aber falsch ist, daß er nun die Bekanntschaft des Bundesbuches beim Verfasser des Deuteronomiums leugnet. Die vom Bundesbuch abweichende Festgesetzgebung (Dt. 16) erklärt sich zur Genüge ans dem judäischen Charakter des Deuteronomiums, das auf die gegebene Lage in Judäa Rücksicht nehmen mußte. Die übrigen Gesetze verwandten Inhalts zeigen nur, daß das Bundesbuch für altertümliche Bauernkultur, das Deuteronomium für städtische Kultur geschrieben ist, lassen aber die Rücksichtnahme des jüngeren Gesetzes auf das ältere allenthalben erkennen.

Die stärkste Veränderung hat das Gesetz über die Kultusstätte erfahren; denn während hier das Bundesbuch mehrere Heiligtümer annimmt (Ex. 20, 24ff.), wird im Deuteronomium nur ein einziges anerkannt (Dt. 12, 13ff.). Es soll nach dem Einzug ein Altar gebaut werden aus lebendigen Steinen, über die kein Eisen geschwungen ist inmitten von großen Steinen, die zur Niederschrift des Gesetzes dienen sollen (Dt. 27, 2f. 5—7). Gleich hier ist die Anlehnung an die Bundesszene am Choreb (Ex. 24, 4—8 E^2) und das Bundesbuch (Ex. 20, 23ff.) deutlich. Ursprünglich soll gewiß Silo unter diesem Heiligtum gedacht sein; denn Silo war der Ort der heiligen Lade bis auf die Philisterzeit, dort war also wirklich die Stätte des alten Nationalheiligtums[1]. Aber die Lade war später nach Jerusalem gebracht worden, und so ist praktisch natürlich Jerusalem die Kultuszentrale. Im Gegensatz zur Elohimquelle werden ferner jetzt heilige Malsteine, neben denen die heiligen Pfähle stehen, verboten (Dt. 16, 21f.). Die mit alledem zusammenhängende Betonung des Monotheismus findet sich aber schon im Bundesbuch (Ex. 22, 17), nur ist sie im Deuteronomium viel stärker (Dt. 13). Das alte Gesetz über die Aparchen des Feldes (Ex. 22, 28. 23, 19) findet sich hier wieder als Fruchtzehntung (Dt. 14, 22ff.). Das über die darzubringende Erstgeburt des Viehs (Ex. 22, 29) steht auch im Deuteronomium (Dt. 15, 19—23), nur daß wegen der Zentralisierung des Kultus die Opferung des Viehs am achten Tage (Ex. 22, 29) wegfällt. Das Böckchen darf noch immer nicht in der Muttermilch gekocht werden (Ex. 23, 19. Dt. 14, 21). Eigentümlich kann im Verhältnis zu dieser Übereinstimmung zwischen beiden Gesetzbüchern die Fest-

1) In Jerusalem kann der Verfasser die ursprüngliche Kultuszentrale aus historischen Gründen nicht gesehen haben; denn jeder wußte, daß erst David Jerusalem erobert hatte. So bleibt nur Silo übrig. Dort stand in alten Zeiten die heilige Lade, dort amtete das alte aaronitische Priestergeschlecht der Eliden. Silo galt im siebenten Jahrhundert wirklich als Kultuszentrale. Das beweist 1. Sam. 1—3 (Geschichtsbetrachtung S. 68) und vor allem Jer. 7. 26, wo Silo und Jerusalem Gegenstücke sind. Auch die Priesterschrift läßt die Stiftshütte in Silo aufgestellt werden (Jos. 18, 1). Damit ist gewiß die Meinung des Deuteronomiums richtig gegeben, denn alle genannten Stellen stehen unter deuteronomischem Einfluß. In Silo wird also wohl auch die Errichtung von Altar und Denksteinen (Dt. 27, 2f. 5—7) gedacht sein. Der Ausdruck bajjôm ašer ta'abor (Dt. 27, 2) ist schwerlich zu pressen, sonst müßte man an Gilgal als eine Art vorläufiges Silo denken, was doch nicht sehr wahrscheinlich ist.

gesetzgebung des Deuteronomiums erscheinen (Dt. 16). Sie lehnt sich nämlich nicht an die Festordnung des Bundesbuches an, in der das Mazzenfest ursprünglich wahrscheinlich fehlte, sondern an die parallele Festordnung aus der Jahvequelle (Ex. 34, 18—26), in der das Passa etymologisch wie bei J mit chippazôn zusammengebracht ist (Dt. 16, 3 cf. Ex. 12, 11) und wo neben dem Passa das Mazzenfest vorhanden ist. Auch heißt das zweite Kornerntefest wie bei J das Wochenfest (chag šabûʿôt (Dt. 16, 9ff. cf. Ex. 34, 22), während E für dies sein einziges Kornerntefest ḳaṣîr sagt (Ex. 23, 16). Das Fest der Obsternte heißt bei J und E das des Einsammelns (asîph Ex. 34, 22. 23, 16), im Deuteronomium dagegen Hüttenfest (chag hassukkôt Dt. 16, 13ff.). Man hat nun aus den nahen Berührungen des neuen Gesetzes mit J in der Festordnung geschlossen, daß zum Teil auch die Jahvequelle dafür maßgebend gewesen sei. Doch ist das nicht nötig und bei der sonstigen starken Anlehnung an E nicht sehr wahrscheinlich. Die Verwandtschaft erklärt sich sehr leicht aus sachlichen Gründen. Denn das Bundesbuch entstammt ephraimäischer Erde, dagegen J und Deuteronomium berücksichtigen judäische Verhältnisse, richten sich also auch beide ganz natürlich nach den dort vorhandenen Festnamen, weshalb wir das Mazzenfest anders als bei E als besonderes Erntefest genannt und das Wochenfest danach berechnet finden.

Der Einfluß des Sabbats macht sich in Bundesbuch wie Deuteronomium beim Sabbatjahr (Ex. 23, 12. Dt. 15, 1ff.) und der Freilassung der hebräischen Sklaven im siebenten Jahre (Ex. 21, 1ff. Dt. 15, 12ff.) geltend. Aber die wirtschaftliche Entwicklung hatte namentlich beim Sabbatjahr zu einer Umwandlung geführt. Ursprünglich bezog es sich nur auf das Ackerland (Ex. 23, 10f.) und war vermutlich nicht ein absolutes Brachjahr für alle Teile, sondern ein relatives: jedes Stück Feld hatte umschichtig sein Sabbatjahr. Das Deuteronomium setzt ein allgemein gültiges Sabbatjahr für alle voraus (Dt. 15, 9), das natürlich nach der Veröffentlichung des Gesetzes zu berechnen ist. Und zugleich wird der Begriff der Brache (šemiṭṭâ) verschoben. Während er früher eine Wohltat für das Land bedeutete, wurde er jetzt wegen der veränderten wirtschaftlichen Lage eine Wohltat für den unvermögenden israelitischen Schuldner; aller sieben Jahre sollte eine Seisachthie stattfinden, für die Ausführbarkeit wird auf die sittliche Gesinnung gerechnet.

Damit sind wir schon zur sozialen Gesetzgebung gekommen. Auch hier ist die Verwandtschaft zwischen Bundesbuch und Deuteronomium unverkennbar. Freilich zeigt das gesellschaftliche Leben im judäischen Gesetzbuch gegen früher eine bedeutende Umwandlung. Das Bundesbuch ist für Bauern geschrieben, deren Vermögen wesentlich in Land und Vieh besteht, das Deuteronomium für Städter, die das Geldwesen entwickelt haben. Der alte Gauverband ist zur bürgerlichen Kommune geworden, wir begegnen daher häufig den Stadtältesten (Dt. 19, 12. 21, 2. 4. 6. 19. 22, 15f.). Sie sind keine Beamten, sondern die natürlichen Repräsentanten der Stadt, die in schwierigen Rechtsfällen eingreifen und das Ansehen des Rechts hüten. Neben ihnen stehen die eigentlichen Stadtrichter und Stadtschreiber, denen die Rechtsprechung in erster Linie obliegt (Dt. 16, 18—20). Man kann in ihnen Beamte sehen, die von der Gemeinde gewählt werden, ihr Verhältnis zu den Stadtältesten ist nicht ganz klar; denn identisch mit ihnen sind sie sicher nicht (Dt. 21, 2). Man kann etwa das Verhältnis zwischen Richtern und Geschworenen heranziehen, um sich die Sache deutlich zu machen; jedenfalls ist ersichtlich, wie viel ausgebildeter das Rechtswesen gegenüber dem Bundesbuch ist, wo man die Gauältesten als Rechtsvertreter nur durch Kombinationen erschließen kann und von besonderen Richtern neben ihnen keine Spur findet. So ist auch das Zeugenwesen geregelt, mindestens zwei Zeugen werden zur Feststellung einer Handlung gefordert (Dt. 19, 15). Der Fortschritt zeigt sich auch beim Obergericht. Das alte Priestergericht des Bundesbuches mit seinem Gottesurteil ist im Deuteronomium vollständig ausgeschaltet, was wirklich ein recht klarer Beweis dafür ist, daß dies Gesetzbuch nicht aus priesterlichen Kreisen stammt[1]. Statt dessen finden wir ein weltliches Obergericht, an dessen Spitze augenscheinlich der König steht, der in allen schwierigen Fällen zu entscheiden hat (Dt. 17, 8ff.).

Mit der höheren Ausbildung des Gerichtswesens steht im Deuteronomium die detailliertere Behandlung der Rechtspflege im Einklang, die allenthalben fortgeschrittene soziale Verhältnisse erkennen läßt. Doch ebenso klar ist das Vorbild des Bundesbuches. Jus und fas finden wir auch im späteren Gesetz dicht nebeneinander. Die Behandlung von Mord und Totschlag und das Asyl-

---

1) Über die nachträgliche Einschaltung der priesterlichen Gerichtsbarkeit s. S. 265 A. 1.

recht sind auf Grund der Bestimmungen des alten Weistums (Ex. 21, 12ff.) gearbeitet, wenn auch weiter ausgeführt. Charakteristisch ist wie beim Richterwesen auch hier die Lösung des Rechts vom Heiligtum; als Asyle konnten nicht mehr die Heiligtümer gelten, so werden drei Asylstädte als Zufluchtsort für den Totschläger in Judäa bestimmt. Das profane Recht will sich aus den Hüllen des heiligen sichtbar befreien, wie denn das Deuteronomium trotz seiner tief religiösen Grundhaltung oder vielmehr gerade ihretwegen heilig und profan zu scheiden sucht und mehr als ein anderes Gesetzbuch im alten Testament das bürgerliche Recht gefördert hat. Dabei ist aber viel Altertümliches stehen geblieben. Die Stadtältesten zeigen die Solidarität der Gemeinde in peinlichen Fällen. In den Asylstädten haben sie dafür zu sorgen, daß der freventliche Mörder dem Bluträcher ausgeliefert wird, der dann die Rache vollzieht (Dt. 19, 11ff.). Ist ein Mord auf dem Felde geschehen, so haben die Ältesten der nächstbenachbarten Stadt einen Reinigungseid im Namen ihrer Gemeinde zu leisten (Dt. 21, 1ff.). Insofern sind sie also für die Ereignisse ihres Weichbildes mit haftbar, obwohl anderseits beim ius talionis strenge der Grundsatz gilt, daß nach Ermittlung des Verbrechers nur dieser und nicht seine Verwandten der Rache verfallen (Dt. 25, 16 cf. 19, 21). Umgekehrt liegt die Rache in der Hand nicht der Gemeinde, sondern noch des Bluträchers (Dt. 19, 6ff. 12); Altes und Neues liegt also wie im Bundesbuch so auch in unserm Gesetz noch eng beieinander. Auf Grund des Bundesbuches ist auch das Sklavenrecht gearbeitet, es trägt aber im Deuteronomium noch mildere Züge. Denn der freiwerdende Sklave soll im siebenten Jahre mit Geschenken entlassen werden, und davon, daß er Weib und Kind zurücklassen müßte, ist mindestens nicht die Rede. Außerdem wird im Gegensatz zum Bundesbuch auch die Sklavin im siebenten Jahre frei (Dt. 15, 12ff. cf. Ex. 21, 1ff.). Nur die Kriegsgefangene bleibt sein Eigentum; hat er aber Verkehr mit ihr gepflogen und wird ihrer dann überdrüssig, so darf er sie nicht verkaufen, sondern muß sie umsonst freilassen (Dt. 21, 10—14). Von ihr gilt also dasselbe, was im Bundesbuch von der hebräischen Sklavin gilt (Ex. 21, 11). Das Eherecht ist gegenüber dem alten Weistum genauer durchgebildet (21, 15ff. 22, 13ff. 24, 1—5. 25, 5ff.), ebenso das Recht bei Verführung von Mädchen (Dt. 22, 23ff. cf. Ex. 22, 16). Auf Menschendiebstahl ist Todesstrafe gesetzt (Dt. 23, 6f.), auf Falscheid Vergeltung der bösen Absicht (Dt. 19, 15ff.). Die alten Anweisungen

des fas werden im Deuteronomium vielfach wiederholt. Die Zauberei wird verbannt (Ex. 23, 18. Dt. 18, 10f.), auf Götzenopfer steht Todesstrafe (Ex. 23, 20. Dt. 17, 1ff.), der Fremdling soll nicht unterdrückt werden (Ex. 22, 21. 23, 9. Dt. 24, 17). Das Ziusnehmen ist nur bei Volksfremden, nicht aber bei Volksgenossen erlaubt, und die Pfändung soll milde gehandhabt werden, wobei das Deuteronomium wieder die älteren Gedanken fortbildet (Ex. 22, 25—27. Dt. 23, 19. 24, 10—13). Für verirrtes Vieh soll der Finder sorgen und es dem Eigentümer wieder zustellen (Ex. 23, 4f. Dt. 22, 1—4), Bestechung im Rechtsverfahren gilt als schweres Unrecht (Ex. 23, 1ff. 8. Dt. 16, 19f. 19, 16f.). Das sind alles gemeinsame Züge in beiden Gesetzen.

Wir sehen also, wie das in der Elohimquelle aufgenommene Bundesbuch für das Deuteronomium maßgebend gewesen ist. Vielfach werden die alten Bestimmungen einfach herübergenommen. Oft aber findet eine Weiterbildung dieser Bestimmungen entsprechend den veränderten Verhältnissen statt, wobei dann ein beabsichtigter Gegensatz des jüngeren gegen das ältere Gesetzbuch unverkennbar ist. Das ist am deutlichsten in der Kultusgesetzgebung, wo das Deuteronomium einen ganz neuen Fundamentalsatz aufstellt, den von der Einheit des Kultus an einem einzigen Heiligtum.

b. Die geschichtlichen Erinnerungen.

Wie das elohistische Gesetzbuch auf das deuteronomische Gesetz von großem Einfluß gewesen ist, so die elohistischen Erzählungen auf die geschichtlichen Erinnerungen in der deuteronomischen Literatur [1]. Doch verhalten sich in dieser Beziehung die älteren und jüngeren Stücke dieser Literatur nicht ganz gleich und sind darum nacheinander für sich anzusehen. Den älteren Bestand bilden die Erinnerungen des singularischen Deuteronomiums, die zum Teil im Gesetzbuch selbst, meist aber in der Einleitung dazu stehen [2]. Dazu kann ferner ein Stück im Richterbuche gestellt werden (Jud. 11, 12ff.), das unter deuteronomischem Einfluß steht. Den jüngeren Bestand bilden die übrigen Teile des Deuteronomiums.

Im ältesten Deuteronomium begegnen uns Abraham, Isaak

1) cf. im allgemeinen Kosters, Historiebeschouwing van den Deuteronomist.

2) Sie sind angeführt oben S. 263 A. 1. cf. Geschichtsbetrachtg. S. 148ff.

und Jakob (Dt. 6, 10. 9, 5) zum erstenmale in der hier besprochenen Literatur; denn als Personen waren uns Abraham und Isaak bisher nicht vorgekommen. Von ihnen wird gesagt, daß Gott ihnen das Land Kanaan zugeschworen habe; und an sie ist auch gedacht, wenn der Bund Gottes mit den Vätern erwähnt wird (c. 7, 12. 8, 18). Auf eine bestimmte Quelle ist aber mit diesen Andeutungen nicht zu schließen. Denn die Erzväter kommen in allen Quellen vor. Man könnte auch einen Schwur, betreffend die Verheißung des Landes, sowohl in J (Gen. 24, 7. 26, 3f.) wie namentlich an alle drei Erzväter in E (Gen. 50, 24) finden. Aber wahrscheinlich sind diese Stellen alle deuteronomisch bearbeitet oder gehören dem Verschmelzer der beiden alten Sagenbücher an, der selbst erst zur deuteronomischen Schule zu rechnen ist[1]. Einen Bundesschluß mit den drei Patriarchen, der nach Dt. 7, 12ff. auf Fruchtbarkeit und Reichtum lauten müßte, kennen J und E gleichfalls nicht, obwohl J wenigstens der Sache nach einen Bund mit Abraham erwähnt, der auf den Besitz des Landes lautet (Gen. 15, 9—12a. 17. 18)[2]. So haben wir mit Schwur und Bund wohl eine deuteronomische Vorstellung vor uns, die sich in diesem Umfang nicht aus den alten Quellen ableiten läßt, obwohl die Motive dazu gegeben waren. Die Zusammenstellung der drei Verheißungsträger entspricht immerhin mehr dem elohistischen Gebrauch (Gen. 48, 15. Ex. 3, 6. 4, 5) als dem jahvistischen. Daß sich auch die Erinnerungen des Deuteronomiums an E anschließen, wird aber besonders klar dadurch, daß sich hier der Vergleich der Volksmenge mit den Sternen wiederfindet (Dt. 10, 22 cf. Gen. 15, 5). In dem schönen liturgischen Gebete gegen Ende des Gesetzbuchs (Dt. 26, 5ff.) könnte einiges auf J deuten, so wenn Jahve das Elend des Volkes sieht (Dt. 26, 7 cf. Ex. 3, 7), wenn Kanaan das Land heißt, das von Milch und Honig überfließt (v. 9 cf. Ex. 3, 8). Auch die Beziehung von Moabs und Ammons unehrliche Abkunft (c. 23, 4) weist auf J (Gen. 19, 30ff.). Die größere Zahl der Erinnerungen aber stammt aus E. So klingen elohistische Vorstellungen wieder, wenn Jakob ein verlaufener Aramäer heißt (cf. Gen. 31, 24), wenn er nach Ägypten hinabzieht (cf. Gen. 46, 3), wo die Ägypter sein Geschlecht unter-

1) a. O. S. 171 A. 1.

2) Staerk, Stud. z. Rel.- u. Sprachgesch. d. A. T. I S. 47, hält Gen. 15, 18 für deuteronomisch. Doch bleibt ein Bundesschluß sachlich bestehen.

drücken (ʿinnâ Gen. 15, 13. Ex. 1, 11a) und bedrängen (lachaṣ Ex. 3, 9). Ebenso steht es in der Mosegeschichte. Das läßt sich freilich nicht von der Erwähnung der 70 Seelen sagen (Dt. 10, 22), die nach Ägypten zogen; denn erhalten ist uns diese Zahl weder bei J noch bei E, sondern nur bei P (Ex. 1, 5). Und auch die Erinnerung an Jahves Machttat gegen Pharao und ganz Ägypten (Dt. 7, 18) läßt keine bestimmte Quelle erkennen. Bestimmt aber weisen die erwähnten vierzig Wüstenjahre auf E (Dt. 2, 7. 8, 2. 4 cf. Ex. 16, 35a) und ebenso die Erzählung vom Manna. Denn die Etymologie, daß sie fragten: ‚Was ist das? Denn sie wußten nicht, was es war' (Ex. 16, 15), klingt im deuteronomischen Ausdrucke wieder (Dt. 8, 16), und die Auffassung der kärglichen Wüstenspeise als Glaubensprüfung (nassôt) hat ihre Wurzel in E (Dt. 8, 2. 16 cf. Ex. 16, 4). Auch das Quellwunder von Massa ist nach E berichtet (Dt. 8, 15); denn der Fels heißt hier wie in E ṣûr (Ex. 17, 5f.), während er in J bei Meriba selaʿ heißt (Num. 20, 8b)[1]. Und dasselbe gilt von den Brandschlangen, neben denen allerdings im Deuteronomium noch die Skorpionen erscheinen (Dt. 8, 15 cf. Num. 21, 4—9). Kleine ausschmückende Variationen kommen häufig im Gesetz gegenüber der alten Erzählung vor, ohne daß man deshalb auf eine unbekannte Quelle schließen darf; der Schwur an die Erzväter ist solch ein Beispiel und gewiß auch die Erwähnung von Skorpionen. Ähnlich steht es mit der Amalekiterschlacht (Dt. 25, 17—19). Die Bezugnahme auf E (Ex. 17, 8ff.) geht daraus hervor, daß das Ereignis bald auf den Exodus gefolgt sein soll (Dt. 25, 17), was für J (Num. 14, 39ff.*) nicht stimmt, und daß sich für Niederlage der Begriff chalaš findet (Dt. 25, 18 cf. Ex. 17, 13). Daß nur die ermattete israelitische Nachhut angegriffen gedacht ist (Dt. 25, 18), scheint die Ruchlosigkeit der Amalekiter hervorheben zu sollen, das Motiv würde das Deuteronomium gut charakterisieren. Nicht nachbildlich, sondern vorbildlich zu Ex. 17, 14, wo wir einen Einschub haben, verhält sich schließlich das Gebot, Amaleks Gedächtnis auszurotten (Dt. 25, 19). An E angeschlossen ist nun auch die Zeichnung der Chorebszene (Dt. 4, 9. 10a. 32—40. 18, 16f.). Das beweist schon der Name des Berges Choreb. Und zwar sehen wir, daß die elohistische Vorlage des Deuteronomiums nicht nur die Grundschrift, sondern bereits die jüngern Stücke (E^2) enthielt. Denn es

1) cf. Geschichtsbetrachtung S. 154 A. 1.

wird vorausgesetzt, daß Gott zum Volke geredet hat, ehe er Mose als Vermittler zu sich berief (Dt. 4, 10a. 33. 18, 16), wobei man nur an den Dekalog denken kann (cf. Dt. 4, 35). Erweitert ist die Kluft zwischen Gott und Volk, wenn Gottes Feuer zwar auf der Erde, nämlich dem Berggipfel gedacht wird (cf. Ex. 20, 18—21), Gottes Stimme aber vom Himmel her ruft (Dt. 4, 36): Gott wohnt nicht mehr im Gewölk. Ein zweiter Beweis für die Bekanntschaft mit E^2 liegt in der Erinnerung an die Kränkung Jahves in der Wüste (Dt. 9, 7a). Da nämlich das Volk hier halsstarrig heißt, so wird man an das von E^2 berichtete wilde Freudenfest (Ex. 32*) erinnert, das dem Volke diese Anklage zuzieht (Ex. 33, 3b). Und endlich nimmt der Rückblick auf Mirjams Aussatz (Dt. 24, 9) Bezug auf Num. 12 (E^2). Mose tritt als prophetischer Mittler stark hervor (Dt. 18, 16f.). Die Vorstellung seines Prophetentums, die ja von E begründet ist (Dt. 34, 10) und von Hosea und Micha fortgesetzt wurde (Hos. 12, 14. Micha 6, 5), ist hier wieder aufgenommen und ausgebildet, sodaß wir nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich einen Zusammenhang zwischen Elohimquelle und Deuteronomium finden. Der Prophet ist der Träger der göttlichen Gedanken im Volke.

Als Urbewohner erscheinen im ursprünglichen Deuteronomium nicht sieben Völker[1], sondern die Enakiter (Dt. 9, 2). Das ist eine Erweiterung des ursprünglichen Begriffsumfangs, der bei J und E eigentlich nur für die Bewohner von Chebron gilt (Num. 13, 22. 28. Jos. 15, 14. Jud. 1, 20 J. — Jos. 14, 12 E). Doch war bei E, wo die Riesengröße nicht auf die Bewohner von Chebron beschränkt erscheint (Num. 13, 33 cf. Am. 2, 9), das Motiv gegeben, den Namen Enakiter auf die Amoriter auszudehnen, und wie Amos, so mag sich daher auch das Deuteronomium an E anlehnen. Dafür spricht, daß hier wie dort die großen und festen Städte erwähnt werden (Dt. 9, 1 cf. Num. 13, 28. Jos. 14, 12), welche Formel wir für J nicht belegen können. Wenn endlich von einer ganzen Reihe feindlicher Könige die Rede ist (Dt. 7, 24), so paßt auch das besser zu E (Jos. 10, 11. 24, 12) als zu J, wo vielleicht nur die Könige von Jerusalem (Jud. 1, 5ff.) und von Chasor (Jud. 4*) erwähnt waren. Trotz mancher kleiner Abweichungen

1) Dt. 7, 1b (von החתי an) ist wohl Nachtrag. Die שבעה גוים sollen Erklärung der גוים רבים sein und finden sich sonst immer in jüngeren deuteronomischen Stücken.

darf also das singularische Deuteronomium auch mit seinen geschichtlichen Erinnerungen von E² abhängig gedacht werden.

Hier wird nun, ehe wir zu den Bearbeitungen des Deuteronomiums übergehen, am besten ein Stück aus altdeuteronomischer Schule angeschlossen, die Auseinandersetzung Jephtahs mit den Ammonitern (Jud. 11, 12—28)[1]. Daß wir hier, ähnlich wie im elohistischen Josuabuche, deuteronomischen Einfluß haben, ergibt sich aus Formeln wie jahve elôhênû (v. 24), jahve elôhê jisrâêl (v. 21. 23), natan b'jad (v. 21). Doch zeigen die 300 Jahre (v. 26), daß unser Abschnitt älter ist als das Schema des sogenannten deuteronomischen Richterbuchs (2, 6—15, 20 [16, 31?]), zu dem die Zahl nicht stimmen würde. Wie 1. Sam. 1—3. 7. 8*. 10, 17ff. c. 12. 15, so wird auch Jud. 11, 12ff. in das siebente Jahrhundert gehören, in die erste Periode der deuteronomischen Literatur. Es ist nun ganz klar, daß hier eine Umbiegung vorliegt, denn die ganze Situation bezieht sich nicht auf Israels Verhältnis zu Ammon, sondern zu Moab in Moses Zeit. Ammon spielt in unserm Stück ganz die Rolle Moabs; sein Gott heißt nicht Milkom, sondern Kemosch (v. 14), seine Ansprüche gehen auf das alte Moabiterland nördlich vom Arnon (v. 18) zwischen Arnon und Jabbok (v. 13). Israel verteidigt sein Recht auf dies Gebiet, weil es den Amoritern bei Jahsa unter Sichon von Cheschbon abgenommen worden sei (v. 20ff.). Der ganze Rückblick ist nun auf Grund von E gearbeitet (Num. 20, 14—21*. 21, [1—9.] 12—15. 21ff.) und zwar so deutlich, daß man E an einigen Stellen danach ergänzen darf. Die Botschaften an Edom, an Sichon den Amoriter und ursprünglich wohl auch an Moab finden sich in E; der Arnon gilt wie nur bei E als Nordgrenze Moabs, die Schlacht wird bei Jahsa wie in E geschlagen, das eroberte Gebiet ist wie dort das zwischen Arnon und Jabbok. J hat, wie wir gesehen haben[2], hier ganz andere Vorstellungen. Man könnte freilich einige Ausdrücke wie ʿalâ mimmiṣraim (Jud. 11, 13. 16 cf. Num. 20, 5 J) statt mê'ereṣ miṣraim (E), Cheschbon und seine Tochterstädte (Jud. 11, 26 cf. Num. 21, 25bβ J) auf J zurückführen. Aber dann hätten mindestens J und E noch als Sonderwerke existiert, denn die Situation von E hätte schwerlich so ausgeschieden werden

1) cf. Budde, Richter und Samuel; Smend in ZaW. 22 S. 129ff., außer den Kommentaren (Studer, Bertheau, Oettli, Budde, Nowack).

2) s. S. 110f.

können, wenn J schon damit verflochten war. Im allgemeinen aber ist unser Stück wiederum ein Zeichen des Einflusses von E in der deuteronomischen Literatur.

Wir kommen nun zu den Bearbeitungen des Deuteronomiums. Hier sollen zuerst die wesentlich pluralischen Bestandteile des Buches besprochen werden. Damit meine ich sämtliche nicht zum singularischen Grundbestand des Buches gehörige Abschnitte in Dt. 5—31, außer c. 9, 7b—10, 11. Ihre Niederschrift und Einschiebung hat wahrscheinlich sehr bald nach Entdeckung des Gesetzes begonnen; denn Jeremia kennt augenscheinlich diese Redaktionsarbeiter am Deuteronomium (Jer. 8, 8); sie dürfen also gleichzeitig mit ihm gesetzt werden. Doch finden sich auch exilische Stücke darunter. Der Schluß (Dt. 32—34) kommt hier nicht in Betracht. Zuletzt besprechen wir die historische Einleitung (Dt. 1—3) und die noch übrigen Abschnitte (c. 4, 1—8. 10b—31. 9, 7b—10, 11).

Die in Rede stehenden Stücke unterscheiden sich vom singularischen Deuteronomium dadurch, daß sie das Gesetz als eine Reihe von gebuchten Satzungen und Rechten betrachten, die von Mose am Choreb empfangen (5, 28), aber erst in Moab niedergeschrieben sind (31, 9ff.). Damit wird die vom ältesten Deuteronomium festgehaltene Vorstellung alteriert, daß das Deuteronomium mit dem elohistischen Bundesbuch (Ex. 24, 7) identisch sei. Doch erinnert die Formel chuḳḳîm umišpaṭîm (5, 1. 28. 6, 1. 20. 7, 11. 11, 1. 32. 12, 1. 26, 16f. 30, 16) an den elohistischen Ausdruck choḳ nmišpaṭ (Ex. 15, 25. Jos. 24, 25) und ist gewiß danach gebildet[1]. Auch sonst aber ist die Elohimquelle überall maßgebend für die Vorstellungen. Über die Dreiheit Abraham, Isaak, Jakob (29, 12. 30, 20) haben wir schon oben gesprochen. Bei der Erwähnung der ägyptischen Plagen sehen wir, daß die Ägypter vom Wasser des Schilfmeers verschlungen wurden (11, 3—5 cf. 7, 8). Das ist die Angabe von E, und darum wird auf diese Quelle auch mit den andern Plagen hingezielt sein. Das beweist ferner der vierzigjährige Wüstenaufenthalt (29, 4) und der Name Massa (6, 16), obwohl die ursprüngliche Vorstellung, daß Gott das Volk versuchte, umgekehrt worden ist. Der heilige Berg heißt Choreb (5, 2). Dort wird der Bund zwischen Gott und

1) Das älteste Deuteronomium scheint sich מצוה genannt zu haben (cf. Geschichtsbetrachtung S. 97 A. 1).

Volk geschlossen (5, 2 cf. Ex. 24, 4—8). Wie bei E hören wir dort von Zelten (5, 26 cf. Ex. 33, 7—11), und das Volk hat seine Ältesten (5, 20 cf. Ex. 24, 14). Die Szene ist nach dem Gange der jetzigen Elohimquelle ($E^1 + E^2$) geschildert. Aus dem flammensprühenden Dunkel des Gewölks heraus verkündet Gott den Dekalog, der nach E mitgeteilt wird. Das erschrockene Volk geht darauf Mose um Vermittlung an, Mose entläßt das Volk, geht zu Gott und empfängt dort die Satzungen und Rechte, die er nunmehr im Moabiterland veröffentlicht (c. 5)[1]. Nach E hören wir vom Untergang Datans und Abirams (11, 6), von der Weigerung Moabs und Ammons, den Durchzug zu gestatten (23, 5), von Petor als der Heimat Bileams (23, 5)[2]. Abweichend von den alten Quellen aber kennt der Deuteronomiker neben Sichon auch Og von Basan (29, 4. 31, 4) und dementsprechend die Verteilung an Ruben, Gilead und daneben Halbmanasse zu Moses Zeit (29, 7). Og ist gewiß eine historische Figur, aber er gehört jedenfalls einer späteren Periode an. Nach J und E fällt die Eroberung Nordgileads und Basans ursprünglich in Josuas Zeit (Jos. 17), damals mag auch Og eine Rolle gespielt haben. Immerhin hat vielleicht E die vorläufige Notiz gebracht, daß Gilead anfänglich schon durch Mose an Makir verliehen sei (Num. 32, 40), und darauf mag die deuteronomische Vorstellung fußen. Allenthalben also weisen die pluralischen Bestandteile Erinnerungen an die elohistischen Erzählungen auf und bilden so zu dem Bilde, das wir uns bei ihrem Zeitgenossen Jeremia vom Einfluß der Elohimquelle gemacht haben, eine willkommene Ergänzung.

Nicht viel später als die besprochenen Abschnitte scheint die ausführliche historische Einleitung verfaßt zu sein (Dt. 1—3), die sich um die kurzen einleitenden Worte der Urschrift (Dt. 1, 1a. 21. 2, 7. 4, 9. 10a. 32—40) gelagert hat und gleichfalls die pluralische Anrede braucht. Das freundliche Verhältnis zu Edom, Moab, Ammon (Dt. 2) deutet auf die letzte Zeit vor dem Exil, als man Beziehungen zu diesen Staaten suchte (cf. Jer. 27, 1ff.), vom Exil finden wir keine Spur.

Daß nun diese Einleitung wesentlich ein Auszug aus unserm

---

1) Dt. 5, 19b stört den Zusammenhang und wird wegen der luchôt abanîm (J) Glosse sein.

2) Dt. 23, 5f. gehört nicht zu D^1; denn dort ist, wie v. 2f. zeigt, der Grund für den Ausschluß Moabs und Ammons ihr unreiner Ursprung (Steuernagel).

Sagenbuch ist, kann als allgemein zugestanden gelten, und hier sollen darum die einzelnen Punkte nur kurz berührt werden. Der heilige Berg heißt Choreb (c. 1, 6. 19 u. ö.), die Bevölkerung Kanaans sind die Amoriter (c. 1, 7. 19f. 27). Israel ist so zahlreich wie die Sterne des Himmels (1, 10). Zur Erleichterung Moses werden am Choreb weise und verständige Männer[1] als Rechtsbeistand ausgewählt (1, 9—18); wir haben hier eine eigentümliche Verschmelzung von Ex. 18 (E^1) und Num. 11, 14. 16f. (E^2) vor uns. Daß Jetro ignoriert wird, begreift sich aus der gesteigerten Meinung über Moses Gesetzgebung; ob das Deuteronomium die Jetroszene (Ex. 18) noch hinter der Offenbarungsszene (Ex. 19f. 24. 31, 18b) gelesen hat, ist aber zweifelhaft[2]. Man könnte freilich fragen, ob die Stücke aus E^2 in der Vorlage von Dt. 1, 9—18 schon standen, wenn nicht die Bekanntschaft mit E^2 eben aus der Rücksichtnahme auf die Entlastung (nasâ bemassâ) Moses (Num. 11, 14. 16f.) sicher stände und darum auch die mit den Chorebstücken aus E^2 wahrscheinlich wäre. Doch werden diese jüngeren Partien auch weiterhin auffallend wenig berücksichtigt. Vom Choreb zieht Israel direkt nordwärts nach Kadesch-Barnea (Dt. 1, 19); das ist die Meinung auch bei E^1[3], während E^2 die Szenen von Tabeera, Massa und Mirjams Aussatz zwischeneinschiebt (Num. 11, 12). Von Kadesch aus werden wie bei E die Kundschafter entsandt (Dt. 1, 22ff. cf. Num. 13). Es sind ihrer zwölf, davon steht jetzt bei E (Num. 13, 17) nichts, doch ist der Anfang des dortigen Berichts zugunsten von P verstümmelt; sonst nimmt E öfter auf die Zwölfzahl der Stämme Rücksicht (Ex. 24, 5. Jos. 3, 12). Aber wie in E ziehen sie ins Gebirge hinauf, kommen bis zum Bache Eschkol (Dt. 1, 24 cf. Num. 13, 17. 23), sehen sich die Städte an (Dt. 1, 22. 28 cf. Num. 13, 19. 28) und erstatten Bericht (Dt. 1, 22. 25 cf. Num. 13, 26), doch nur Kaleb ermutigt das Volk (Dt. 1, 36 cf. Num. 13, 30. Jos. 14, 6—8). Von Datan und Abiram (Num. 16) wird nichts gesagt, dafür wird der Untergang der ersten Generation in der Wüste erwähnt (Dt. 1, 34—39 cf. Num. 14, 11—25). Nun folgt, wieder im Anschluß an E, der unglückliche Vorstoß nach Norden (Dt. 1, 41ff. cf. Num. 14, 39ff.), nur daß die Kanaaniter (E) hier wie sonst bei E Amoriter heißen

1) cf. נבון וחכם Gen. 41, 33. 39 E.
2) Durch E^2 wurde Ex. 18 verschoben (S. 236).
3) s. S. 98 A. 3.

(Dt. 1, 44)[1]. Anstatt des zweiten glücklichen Kampfes bei Chorma (Num. 21, 1—3) erzählt das Deuteronomium nur von längerem Aufenthalt in Kadesch (1, 46), als habe es jenen Kampf nicht gekannt. Als bewußt muß die Abweichung von E beim Bericht über den Durchzug von Edom und Moab angesehen werden (Dt. 2, 1—6. 8f.). Man hat fast den Eindruck, als habe der deuteronomische Überblick (2, 1ff.) mit veränderten ethnographischen Verhältnissen rechnen müssen, sodaß Edom und Moab damals von der bekannten Wüstenstraße notwendig geschnitten werden mußten, während zur Zeit des Elohisten die Straße an den Grenzen vorbeilief. So wird auch die Wanderung durch das Ammonitergebiet (Dt. 2, 19ff.) zu beurteilen sein. Die verschiedene Beurteilung der Lotsöhne gegenüber dem deuteronomischen Gesetz (Dt. 23, 4) zeigt Verschiedenheit des Verfassers an. Aber wie bei E ziehen die Israeliten durch die Wüste Moabs zum Zered (Dt. 2, 8b. 13. Num. 21, 12), und wie dort folgt nach dem Übergang über den Arnon und auf die abgewiesene Botschaft an Sichon die Schlacht bei Jahsa, die den Israeliten das Gebiet zwischen Arnon und Gilead erschließt — mit Ausnahme des von E nicht in dieser Gegend erwähnten Ammonitergebietes (Dt. 2, 24a α. 26—37. Num. 21, 13. 21ff.*). Wie in den pluralischen Stücken aber berichtet die historische Einleitung nicht nur von der Eroberung und Verteilung dieses Gebietes an Ruben und Gad, sondern auch von der Eroberung Basans unter Mose und seiner Zuweisung an Halbmanasse (Dt. 3, 1—22 cf. Num. 32). Der Schlußsatz, daß Israel zuletzt im Tale gegenüber von Bet Peor lagerte (Dt. 3, 29), stimmt wieder mit E zusammen (Dt. 34, 6). Als der Berg, da Mose starb, ist nach E der Peor zu erwarten (Num. 23, 28), das Deuteronomium nennt jedoch den Pisga (3, 17. 27). Das braucht zwar nicht notwendig auf Abhängigkeit von J zu deuten, sondern kann den Namen des Berges zur Zeit des Verfassers bezeichnen, doch liegt J als Vorlage nahe.

Schließlich muß aber gefragt werden, ob nicht auch J in Dt. 1—3 spürbar ist. Dafür läßt sich nun wirklich einiges anführen. So, wenn die Kundschafter von den Früchten des Landes mitbringen (Dt. 1, 25 cf. Num. 13, 26b β), wenn Moab und Ammon Söhne Lots heißen (Dt. 2, 9. 19 cf. Gen. 19, 30ff.), wenn neben Makir auch Jair Sohn Manasses erscheint (Dt. 2, 14f. cf. Num.

---

1) E. Meyer in ZaW. 1 S. 103 ändert darum in Num. 14, 39ff. הכנעני in האמרי. Doch ist das unnötig.

32, 39. 41), endlich vielleicht, wenn der Berg, da Mose stirbt, Pisga heißt (Dt. 3, 17. 27 cf. Dt. 34, 1). Man wird nach diesen Spuren schwerlich in Abrede stellen können, daß J unserm Verfasser bekannt war, wie sich von J ja auch sonst in der deuteronomischen Literatur einige Spuren finden. Doch zeigt das Mengenverhältnis der Zitate aus J und E auch in diesem Falle an, daß der Einfluß von E in Dt. 1—3 bei weitem überwiegt. Das läßt sich doch nur dann genügend erklären, wenn die Bücher des judäischen und des nordhebräischen Erzählers damals noch getrennt vorhanden waren. Aus der Verflechtung hätte man kaum die Elohimquelle so sicher herausgefunden, wie vom Deuteronomiker geschehen ist. Viel wichtiger wäre aber zu entscheiden, ob nicht neben den getrennten Quellen schon das vereinigte Werk des Jehovisten (J + E) unserm Stücke (Dt. 1—3) zugrunde liegt. Dann wäre bewiesen, daß die Verflechtung c. 600 v. Chr. stattgefunden habe. Dafür läßt sich nun als gewichtiges Zeugnis anführen, daß der Untergang der ersten Generation in Dt. 1—3 bekannt ist (Dt. 1, 34—39) und daß Jahve bei Nacht als Feuersäule und bei Tage als Rauchsäule an Stelle der Lade das Volk vom Choreb an geleitet (Dt. 1, 33). Denn davon ist nicht in den alten Quellen J und E, sondern erst in einem späten Einsatz (Num. 14, 11—26) die Rede, der den Schwur Jahves betont und zweifellos unter deuteronomischem Einfluß steht[1]. Man kann nun annehmen, daß dieser Einsatz noch in die unversehrte Quelle E nachgetragen wurde, wohin er wegen der Erwähnung von Kaleb am ehesten gehört. Dann könnte also E in vermehrter Gestalt ($E^1 + E^2 + E^3$) dem Deuteronomiker (Dt. 1, 33 ff.) vorgelegen haben. Aber da sich im Hexateuch Einsätze, die den Schwur Jahves betonen, sowohl in J als in E finden[2], so ist doch wahrscheinlicher, daß Num. 14, 11—26 erst bei der Verflechtung von J und E eingearbeitet wurde. Dabei scheint die Geschichte von Datan und Abiram (Num. 16) durch den Einsatz aus der ursprünglichen Stelle verdrängt worden zu sein[3]. Dann wird aber der Deuteronomiker

1) Die Vorstellung von der Rauch- und Feuersäule findet sich freilich schon bei J (Ex. 13, 21 f.).

2) Geschichtsbetrachtung S. 172.

3) Dafür spricht auch, daß nach J Num. 14, 1. 3 f. 8 f. auf die Empörung (c. 16*) vorzubereiten scheint und daß in E vielleicht der Befehl des Aufbruchs zum Schilfmeer (Num. 14, 25 b) auf die Empörung gefolgt sein könnte.

(Dt. 1, 31ff.) vom Jehovisten (Num. 14, 11ff.) abhängen und nicht umgekehrt, da er sonst Gegebenes zwar gelegentlich umbildet, aber keine ganz neuen Vorstellungen schafft. In diesem Falle kann er auch das zum Jehovisten (JE) gehörige Stück von Og von Basan (Num. 21, 33ff.) bereits gekannt haben, obwohl ihm über das Ereignis selbst außerdem eine reichere Quelle zur Verfügung stand. Man wird also zu der Vermutung geführt, daß zur Zeit des Verfassers von Dt. 1—3 sowohl die getrennten Quellen J und E noch vorhanden waren, außerdem aber ihre Verflechtung zu einer Harmonie schon mindestens in einem Exemplare vor sich gegangen war.

Noch später als diese Einleitung sind die Abschnitte Dt. 4, 1—8. 10b—31. 9, 7b—10, 11 geschrieben. Das vierte Kapitel führt mit Sicherheit in das Exil hinab (4, 25—31) und ist ein Nebentrieb zum fünften, worin die Chorebszene geschildert wird, mit der Zuspitzung auf Warnung vor dem Bilderdienst. Genau dasselbe Thema aber haben wir in der Erinnerung an das goldene Kalb (9, 7b—10, 11), sodaß wir unbedenklich beide Stücke ins Exil versetzen dürfen. Verwandt sind beide nun aber auch dadurch, daß sie nicht mehr E allein, sondern das harmonistische Werk des Jehovisten (JE) deutlich voraussetzen. Im vierten Kapitel könnte die Erwähnung von Baal Peor (4, 3) und von Bet Peor (4, 46) auf E hinleiten. Doch die Chorebszene ist nach JE gestaltet. Die Grundzüge gibt freilich die elohistische Erzählung auch hier (4, 10bff.), das hängt aber mit der Abhängigkeit vom fünften Kapitel zusammen. Dagegen sind von J abhängig die Ausdrücke luchôt abanîm und ʿaseret haddebarîm (4, 13 cf. Ex. 34, 1. 4. 27), die E nicht gebraucht. Man darf also hier an den Jehovisten als Quelle denken. Noch klarer ist das für c. 9, 7b—10, 11 zu beweisen, worin c. 9, 22—24 wiederum ein Einschub ist. Die Erzählung vom goldenen Kalbe (Ex. 32, 1b—5a. [7—14]. 20—24. [30—35]) hat nämlich wahrscheinlich so wenig wie die vom Untergang der ersten Generation in der Wüste (Num. 14, 11—25) in der unverflochtenen Elohimquelle gestanden, sondern von Anfang an in dem harmonistischen Werke des Jehovisten. Denn gegen die Zugehörigkeit von 32, 7—14. 30—35 zur Erzählung läßt sich nichts einwenden. Gerade diese Stücke tragen aber alle Züge der im Jehovisten häufigen deuteronomischen Einschiebsel, wie z. B. der für das sündige und götzendienerische Volk zu Gott betende Mose beweist. Vollends die Ausdrücke in

Dt. 9, 7b—10, 11 beweisen Abhängigkeit von JE. Die Tafeln heißen wie bei J luchôt abanîm und enthalten wie dort ‚die zehn Worte‘ (c. 9, 9. 10. 11. 10, 1. 3), sind aber wie bei E mit Gottes Finger beschrieben (c. 9, 10 cf. Ex. 32, 15). Nach ihrer Vernichtung werden sie durch andere ersetzt (Dt. 10, 1 ff.), was eine Verkittung der Vorstellungen von J und E ist. Eine Ergänzung zum jehovistischen Berichte ist die Anfertigung der Lade (Dt. 10, 1), deren Zweck aber in deuteronomischer Art einfach der eines Behälters für die Steintafeln war (10, 5), während sie in vorexilischer Zeit als Wohnung Gottes galt. Die Aussonderung der Leviten (Dt. 10, 8f.) klingt an Ex. 32, 25—29 E an, geschieht aber mit zum Zweck des Dienstes an der Lade. Der Einfluß von JE ist schließlich in dem kleinen Einsatz Dt. 9, 22—24 zu finden. Denn die Reihenfolge Tabeera Massa Kibrot-Taawa geht wohl auf Num. 11 zurück, wo der erste Name aus E, der dritte aus J stammt und der zweite vermutungsweise den Ort der Begeisterungsszene (E) angibt. Man sieht also, wie der Einfluß der alten reinen Quellen J und E im Exil zu schwinden beginnt und dem einer Sagenharmonie, des Jehovisten, Platz macht. Es kann kein Zweifel sein, daß dies harmonistische Werk eben in der deuteronomischen Schule entstanden ist.

Wir haben gesehen, welchen großen Einfluß die Elohimquelle in der hebräischen Literaturgeschichte vor dem Exil gehabt hat. Sie ist in jener Zeit bei weitem mehr gelesen worden als die Jahvequelle und zwar nicht nur in Ephraim, sondern auch in Judäa. Die Einwirkungen der Jahvequelle bleiben daneben, soweit sie vorhanden sind, stark im Hintergrunde, die der Priesterschrift sind nirgends zu beweisen. Dabei liefert nun die äußere Geschichte unsers Buches eine willkommene Ergänzung zu den Untersuchungen über seine Herkunft und seine innere Geschichte. Die mächtigste Wirkung hat es im Nordreich, in seiner Heimat, gehabt, und zwar eben in prophetischen Kreisen. Denn geistig und literarisch ist Hosea am sichtbarsten davon berührt. In seinem Buche zeigt sich so in mancher Hinsicht der Zusammenhang zwischen der vorklassischen Prophetie mit der klassischen. Aber bald breiten sich die Wirkungen der Elohimquelle auch in Judäa aus, schon bei Amos und Jesaia sind mindestens ihre Überlieferungen bemerkbar. Am deutlichsten sind sie in der von Hoseas Geist abhängigen prophetischen Literatur, also bei Micha und Jeremia, und ferner in der deuteronomischen. In der Schule des Deuteronomiums hat das Buch seine

inneren Umbildungen erfahren, denn schon die späteren Einsätze (E^2) erinnern an diese Schule, und vor allem verrät sie die Bearbeitung des Josuabuches. Mehr oder weniger ist denn in der deuteronomischen Literatur die Bekanntschaft mit E^2 auch spürbar. Gegen Ende des siebenten Jahrhunderts ist endlich gerade in diesen Kreisen augenscheinlich die Verschmelzung von J und E vorgenommen und das harmonistische Werk des Jehovisten entstanden. In diesem neuen Buche war das Deuteronomium gewiß von Anfang an vorhanden, das ja schon vorher mit dem Schluß der Elohimquelle eng verbunden war. Im Exil scheint das harmonistische Werk großen Einfluß gehabt zu haben. Doch ist er bald gekreuzt worden durch den nun erwachenden der priesterlichen Literatur, die sich in den Hexateuch bald Einlaß erzwang.

C. Die Überlieferung.

I. Die judäische Sage.

I. Die Jahvequelle.

a. Herkunft und Art.

Die Untersuchung der geschichtlichen Stellung des nordhebräischen Sagenbuches hat uns in die Kreise eingeführt, aus denen es hervorgegangen ist, hat uns von seiner Grundschrift ältere und jüngere Bestandteile abheben uud die Umbildung der alten Erzählung im Josuabuche verstehen lehren und endlich die breite Wirkungsfläche vorgeführt, in der sein Einfluß bemerkbar ist. Dabei hat sich herausgestellt, daß seine Überlieferung nicht nur im Nordreich, sondern auch in Judäa die prophetische und deuteronomische Literatur bis zum Exil ganz vorwiegend beherrscht. Es hat also in der alten Literaturgeschichte eine viel mehr gefestigte Stellung als die Jahvequelle, die doch viel älter ist, während die Priesterschrift wegen ihres jüngeren Alters für diese Periode noch nicht in Betracht kommt. Um nun aber die nordhebräische Überlieferung auf ihren geschichtlichen Gehalt zu prüfen, gilt es zuvörderst, die judäische zu ihr in Vergleich zu setzen, also die beiden judäischen Sagenbücher, Jahvequelle und Priesterschrift, kurz zu untersuchen. Dann wird sich herausstellen, ob die nordhebräische Überlieferung ein gleich großes Übergewicht über die judäische hat, wie ihre literarische Gestaltung durch die Elohimquelle vor dem Exil die Jahvequelle au Einfluß überbot.

Die Jahvequelle ist judäischen Ursprungs [1]. Das darf heute als ausgemacht gelten, obwohl der ephraimäische von bedeutenden Männern wie Reuß, Schrader und Kuenen [2] behauptet worden ist.

---

1) Ewald, Geschichte des Volkes Israel [3] I S. 148ff.; Dillmann, Numeri Deuteronomium Josua [2] S. 623; Stade, Geschichte des Volkes Israel I S. 67f.; Kittel, Geschichte der Hebräer I S. 74ff.; Cornill, Einleitung [5] S. 53ff.; Baudissin, Einleitung S. 92 u. a.

2) Reuß, Geschichte der heiligen Schriften [1] S. 249ff.; de Wette-Schrader, Einleitung [8] S. 321f.; S. 249ff.; Kuenen, Einleitung I, 1 S. 220ff.

Diese zweite Meinung stützt sich wesentlich auf die starke Hervorhebung der ephraimäischen Heiligtümer und vor allem der Figur Josephs. Daß eine Geschichte wie die von Juda und Tamar in keinem judäischen Buch gestanden habe, läßt sich nicht behaupten: Spott über Juda braucht darin keineswegs zu liegen. Nun haben wir aber schon früher gesehen, daß die nordpalästinische Szenerie und die große Rolle Josephs aus der alten Volksüberlieferung gegeben sein kann und also an sich für die Herkunft noch gar nichts beweist. Entscheidend ist nicht das Gemeinsame in Elohimquelle und Jahvequelle, sondern das Verschiedene. Und hier ist nun das judäische Kolorit der Jahvequelle unverkennbar. Während die Leastämme im nordhebräischen Sagenbuche ganz zurücktreten, finden sie hier ziemlich eingehende Berücksichtigung. Ruben hat eine wilde Tat bei Migdal Eder begangen (Gen. 35, 22 cf. 49, 3f.), deren Ausgang zu grausig gewesen sein mag, als daß man ihn der Nachwelt erhalten wollte, Simeon und Levi sind die Brüder, die ihre geschändete Schwester Dina an Sichem durch Verrat und Mord rächten (Gen. 34, cf. 49, 5—7), und Judas Familiengeschichte wird uns in einer höchst altertümlichen, ungebändigten Erzählung berichtet (Gen. 38). Nur Juda aber ist zum gesegneten Stamm geworden, die drei älteren Bruderstämme sind verkümmert oder vernichtet, und auch Zebulon und Issakar spielen keine große Rolle mehr (Gen. 49, 1—15). Juda spielt denn auch in Josephs Geschichte durchaus die Rolle des Erstgeborenen (Gen. 37, 26. 43, 3. 8—10. 44, 14—34). Das kann nur als geflissentliche Abweichung von der bei E aufbewahrten Überlieferung verstanden werden, wonach Ruben der natürliche Vertreter der Familienehre ist (Gen. 37, 22. 29f. 42, 22. 37) und neben ihm Simeon als Zweitgeborener haftbar gemacht wird (42, 24. 43, 23b). So ist auch der Segen des Erstgeborenen auf Juda übertragen, vor ihm werden seine Brüder niederfallen (Gen. 49, 8—12). Das erklärt sich nur aus einem besondern Interesse an seinem Stamm; in Ephraim war Joseph der Erbe des reichsten Segens. Dazu kommt, daß Abraham und Jakob ihren Wohnsitz nach J auch in dem seit Davids Zeit jedenfalls judäischen Chebron haben (Gen. 13, 18. 18, 1. 37, 14), das bei E nirgends in der Väterzeit erwähnt wird, während die von E genannten Stätten in J sämtlich gleichfalls bekannt sind. Der Sagenkreis, der sich um das tote Meer schlingt, hat für den Jahvisten sichtliches Interesse und wird dagegen vom Elohisten ganz ignoriert, und umgekehrt tritt die ephraimäische Heldengestalt

Josuas in der Jahvequelle so stark zurück, daß man, wenn auch mit Unrecht, an ihrem Vorhandensein hat zweifeln können.

Noch mehr umstritten als die Heimat ist das Alter unserer Quelle, was freilich auffallend ist, denn mit Hilfe ihrer Listen und Genealogien ist ein verhältnismäßig sicheres Urteil zu gewinnen [1]. Entgegen der gewöhnlichen Meinung, wonach die Schrift in das achte oder neunte Jahrhundert gehört, sind die Anzeichen für Salomos Zeit, also die Mitte des zehnten Jahrhunderts, sehr zahlreich. Davids Regierung hat der Erzähler schon erlebt; denn erst mit David trat Juda als der vornehmste seiner Brüder hervor (Gen. 49), und mit dem hellen Stern aus Jakob (Num. 24, 17) ist nur David gemeint, denn wenn er aufgeht, werden Moab und Edom niedergeworfen, was eben erst unter David geschah. Aber schwerlich hat er die Teilung des Reiches erlebt und nach Salomos Zeit geschrieben. Das Hochgefühl, das sein Buch beseelt, ist für einen Judäer der folgenden Zeit schwer zu verstehen. Der Herrscherstab ruht in Judas Hand, vor ihm neigen sich seine Brüder (Gen. 49, 8), und seine Faust sitzt den Feinden im Nacken. Nirgends finden sich Anzeichen der Zeit des geteilten Reiches, mit Unrecht hat man sie gefunden, wenn Joseph der Geweihte unter seinen Brüdern heißt [2]. Joseph ist nur als Naziräer geweiht, er ist der adliche Krieger, dem im Kampfe mit alten Feinden die Haare lang wuchsen; nie heißt ein König Naziräer. Josephs Feinde sind flinke Bogenschützen. Das mögen auch die Aramäer des neunten Jahrhunderts gewesen sein, obwohl sie durch die Streitwagen besser charakterisiert werden; sicher aber waren es die Midianiter als Kamelreiter, von ihren ismaelitischen Verwandten ist es uns ausdrücklich bezeugt (Gen. 21, 20). Man kann also unmöglich im Naziräat Josephs einen Beweis für das josephitische Königtum sehen. Nun wird ja freilich der Segen Jakobs einer älteren Zeit entstammen und vom Jahvistén nur aufgenommen sein. Doch wäre die unveränderte Aufnahme im neunten Jahrhundert nicht mehr am Platze gewesen, als Juda die Herrschaft im politischen und geistigen Leben verloren hatte. Und auch Issakar hätte

---

1) Bleek, Einleitung[5] S. 103 denkt an Davids Zeit; Tuch, Genesis[1] S. XCIV ff. an Salomos Zeit; Wellhausen, Cornill, Kittel u. a. an das neunte Jahrhundert; Ewald, Dillmann an das achte.

2) Wellhausen, Composition[3] S. 322 ff.; dagegen Dillmann, Genesis[6] S. 470; Gunkel, Genesis[2] S. 427.

kaum mehr den harten Vergleich mit einem trägen Lastesel verdient; denn Jezreel spielte damals eine recht bedeutende Rolle. Alle übrigen Anzeichen aber sprechen gleich dem Segen Jakobs für die Zeit der ungeteilten judäischen Königsherrschaft.

Freilich empfiehlt sich dabei Salomos Zeit viel mehr als Davids. Die Völkerwelt ist in die Sehweite Israels in einem Umfange eingetreten, der erst aus der Zeit der Seefahrten unter Salomo ganz verständlich wird. Sem, Cham und Japhet sind die Vertreter der Völkergruppen. Wahrscheinlich sind damit ursprünglich die semitischen, die vom Pharaonenreich abhängigen und die chetitischen Völkerschaften gemeint. Wenigstens die Geschichte von Noahs Weinbau, die jetzt Cham auf Kanaan einschränkt, muß an drei in Palästina wohnende Völker denken, von denen zwei den Hebräern und Kanaanäern entsprechen, sodaß für die dritte eigentlich nur die Chetiter bleiben [1]. Doch hat der Jahvist als Verfasser der Völkertafel das vermutlich älteste Verhältnis verschoben. Wen er mit Japhet gemeint hat, ist leider nicht mehr zu ersehen, auf Kleinasien kann wenigstens geraten werden. Aber zu Cham rechnet er auch die Chetiter (Gen. 10, 15) und die Semiten Babyloniens und Assyriens (10, 8—12). Die Euphratländer liegen aber für ihn in weiter Ferne, er weiß wohl, daß Assur jünger ist als Babel und kennt die beiden assyrischen Hauptstädte Ninive und Kelach, aber schon die Lage des Tigris muß er seinen Lesern beschreiben (2, 14), und politisch scheint Assur noch keine Rolle für ihn zu spielen. Deutlicher heben sich die Teile Ägyptens bei ihm ab, zu denen wahrscheinlich auch Kreta gerechnet ist, und besonders gut Bescheid weiß er über die kanaanäisch-phönikische Gruppe der ‚Chamiten‘ [2]. Sidon ist die Vormacht, damit wird aber in der Königszeit auch das tyrische Reich bezeichnet, und da Tyrus in der Völkertafel fehlt, so werden wir es in den Begriff ‚Sidon‘ mit einschließen dürfen. Die Chetiter müssen als Söhne Kanaans in der Nähe Sidons wohnen (Gen. 10, 15 cf. Jud. 1, 26). Das taten sie gewiß noch zu Davids Zeit, da dieser Chetiter in seiner Garde hat (1. Sam. 26, 6. 2. Sam. 11, 3). Dagegen haben sie sich im neunten Jahrhundert immer mehr nördlich verzogen (2. Reg. 7, 6), bis sie im Jahre 717 ihre letzte Herrschaft Karkemisch verlieren. Viel unter David wird man auch darum

1) Wellhausen, a. O. S. 13, denkt an die Philister; Budde, Biblische Urgeschichte S. 315ff. an die Phöniker; Gunkel, Genesis² S. 72ff. an die chetitische Gruppe.

2) Freilich hält Wellhausen, a. O. S. 13, v. 16—18a für Nachtrag.

die Völkertafel nicht setzen dürfen. Für Salomos Zeit spricht aber namentlich die Kenntnis der Joktanäer, also südarabischer Völker (Gen. 10, 25—31). Denn diese konnten erst durch die Handelsfahrten dieses Königs erschlossen werden, und von seinen Beziehungen zu Saba und Ophir (Gen. 10, 28f.) hören wir ausdrücklich (1. Reg. 10, 1ff. 11. 9, 28). Auch das öfter genannte goldreiche Chavila (Gen. 10, 29. 2, 11. 25, 18) mag gerade zu Salomos Zeit aufgesucht worden sein; man kann sich darunter wohl nur die endlose Sandwüste Arabiens vom roten Meere bis zum persischen Meere vorstellen; denn auch in Nordarabien haftet der Name (Gen. 25, 18). Den Joktanäern entsprechen in Nordarabien die Keturäer (Gen. 25, 1—4). Zu ihnen müssen wegen ihrer Verwandtschaft mit Midian auch die Keniter (Num. 24, 21f. Jud. 1, 16. 4, 11. 17 J) gerechnet werden, die zu Sauls und Davids Zeit noch im Süden vorkommen (1. Sam. 15, 6. 27, 10. 30, 29), aber später dort untergegangen sein mögen (Num. 24, 22)[1]. Und mit Midian fällt auch mindestens zum Teil Ismael zusammen (cf. Gen. 37, 25. 27. 39, 1. Jud. 8, 24), der zwischen Chavila und Schur wohnt (Gen. 25, 18); dabei findet sich der Name Schur außerhalb der Jahvequelle (Gen. 16, 1. 20, 1. 25, 18. Ex. 15, 22) nur in der ersten Königszeit (1. Sam. 15, 7. 27, 8), er scheint später verloren zu sein. Die Amalekiter endlich, deren König Agag das Sagenbuch noch kennt (Num. 24, 7), deren Untergang es aber durch Bileam voraussagen läßt (24, 20), sind wahrscheinlich durch Saul (1. Sam. 15) und David (1. Sam. 29f.) zersprengt worden und als geschichtliche Macht damals oder bald danach verschwunden.

Wie sich alle diese Namen aus der Zeit Salomos sehr wohl

1) Ich glaube nicht, daß Num. 24, 20—22 späterer Nachtrag sein muß. Man müßte dann in Amalek und Kain Decknamen für spätere Völker sehen (cf. z. B. Holzinger, Numeri z. d. St.), das ist aber so lange unnötig, als man die Namen als echt ans einer bestimmten Zeit erklären kann. Auffallend ist ja, daß Bileam Amalek und Kain „sieht“. Aber im Gesicht (v. 16 מחזה) kann wie die Zeit (v. 17) so auch der Raum durchdringlich sein. In v. 21b ist wohl קין am Anfang zu ergänzen (Kittel, Biblia hebraica) als Wortspiel zu קנך, aber v. 21b vor v. 18 zu rücken, empfiehlt sich nicht, da v. 17f. niemand angeredet ist. v. 22 אשׁור kann, wenn der Vers jahvistisch ist, wohl nur der keturäische Stamm sein (Gen. 25, 3 cf. Hommel, Altisraelitische Überlieferung S. 240ff.); dem steht aber auch nichts entgegen. v. 23f. scheint allerdings Zusatz, da der Spruch neu anhebt, obwohl noch Kain gemeint ist, und da wenigstens nach dem jetzigen Texte die Kyprier (כתים) vorkommen, wofür man höchstens כְּרֵתִים lesen könnte.

begreifen, so auch die Andeutungen über Moab, Ammon und Edom. Die bittern Gefühle gegen die Söhne Lots kommen in der Erzählung von ihrer Geburt (Gen. 19, 30ff.) zum Ausdruck und für Moab besonders noch in der Weissagung ihrer Niederwerfung durch David (Num. 24, 17), sie erklären sich in der ersten Königszeit mindestens ebensogut wie später (cf. 1. Sam. 11. 2. Sam. 8, 2. c. 10). Edom machte David zur Provinz seines Reiches (2. Sam. 8, 13ff. cf. Gen. 27, 40. Num. 24, 18), und so blieb es bis auf Salomos Zeit. Dann suchte Hadad das Land wieder freizumachen, und das ist ihm augenscheinlich gelungen (1. Reg. 11, 14—22). Auf den Befreiungsversuch Edoms aber spielt der Jahvist deutlich an (Gen. 27, 40) und kann darum nicht vor Salomo geschrieben haben, so unwahrscheinlich es auch ist, daß er nach Salomo schrieb[1].

Überall, wo wir Andeutungen auf die Zeitgeschichte unsers Erzählers finden, führen sie demnach in die erste Königszeit bis auf Salomo hinein, deren Eindrücke überaus lebhaft empfunden werden. Aber nirgends begegnet uns ein Beweis für die Zeit des gespaltenen Reichs, und das Hochgefühl des Judäers würde dann auch viel schwerer verständlich werden. Daß aber unter Salomo ein so herrliches Buch wie die Jahvequelle geschrieben werden konnte, geht aus dem ihr geistig und stilistisch nahe verwandten Werke über die Geschichte Davids hervor (2. Sam. 1—6*. 21, 1—14. c. 9—20. 1. Reg. 1f.), das zwar nicht vor Salomos Regierung entstanden sein kann, aber dessen geschichtliche Plastik immer unverständlicher wird, je mehr wir es aus der Zeitnähe der Geschichte Davids entfernen.

Der Erzähler des judäischen Sagenbuchs gehört zu den ganz großen Menschen, die Welt und Geschichte mit dem Adel und Tiefsinn ihrer Betrachtung erfüllen und die Seele zu ergreifen vermögen, so lange es Menschen gibt. Er hat dieselbe Geschichte erzählt, die uns die Elohimquelle vor Augen führt, aber welchen Sinn hat er ihr geliehen! Mit dem Ferngefühl des Sehers schaut er in die Geheimnisse des Menschenlebens hinein und in die letzten

1) Daß Gen. 27, 40 auf 2. Reg. 8, 20 anspiele, wie meist angenommen wird, ist nach den übrigen Spuren der Abfassungszeit unwahrscheinlich. — Erwähnt mag auch werden, daß die wahrscheinlich von J aufgenommene edomitische Königsliste (Gen. 36, 31—39) mit einem Hadad endet, wahrscheinlich dem von David entthronten, zu dessen Familie der jüngere Hadad (1. Reg. 11, 14ff.) als Prinz von Geblüt gehören wird. Auch diese Liste spricht also am ehesten für die erste Königszeit.

Ziele der Geschichte hinaus und findet das ewige Thema vom verlorenen Paradies und von der messianischen Endzeit.

Wie unsäglich schön ist die Sehnsucht des in aller Paradiesesfülle so einsamen ersten Menschen nach gleichartiger Gemeinschaft empfunden, als er staunend vor dem Weibe steht! Wie gefährlich schillert das Wortpaar Gut und Böse vor der Seele der Erkenntnisdurstigen! Aus dem Unbewußtsein der Unschuld, die nichts von sich weiß und gut ist, ohne böse zu sein, tasten sie nach Erkenntnis von Gut und Böse und bezahlen sie alsbald mit dem Gefühl der Schuld und des inneren Elends, und das Paradies verschwindet mit ihrer Reinheit. Nun sind Gut und Böse dauernde Geschwister, und die Sisyphusarbeit des Lebens beginnt. Das Böse erlangt das Übergewicht, Kain wird zum Brudermörder, das erste Menschengeschlecht muß wegen seiner Schuld in der Sintflut zugrunde gehen, aus der nur Noah gerettet wird. Wohl kann von nun an im Opfer Gott freundlich gestimmt werden, und das Menschengeschlecht soll nicht wieder vergehen. Aber sein Dichten und Trachten bleibt böse von Jugend auf. Es will einen Turm bis in den Himmel bauen, aber damit überschreitet es von neuem die ewig giltigen Schranken der Diesseitigkeit und wird von Gott zersprengt. Die vielgespaltene Völkerwelt ist die Wirkung einer Empörung gegen Gottes Ordnung; hier liegen keine Kräfte, um die Geschichte wieder Gott entgegenzuführen. Die Hebel dazu müssen ganz neu geschaffen werden in einer neuen Religion. Die Religion unterscheidet Abrahams Gestalt von der gesamten Vergangenheit, sie begründet eine neue Gemeinschaft mit Gott. In der Religion liegt der Grund, warum Abraham aus Vaterhaus und Freundschaft fortziehen muß, aber auch, daß er zum großen Volke werden soll und in sich den Segen verkörpert, der auf alle Geschlechter der Erde übergehen soll. In ihm sollen sich alle gesegnet wissen[1]. Das hat nur dann Sinn, wenn Abrahams Religion die treibende Kraft seiner Geschichte ist; denn aus der politischen Herrschaft seines Geschlechts läßt sich nicht ableiten, worin die Segnung der

---

1) Die seltene Nifalform נברך (12, 3. 18, 18. 28, 14) ist von J im Unterschiede vom Hitpael (JE) gewiß gewählt, um die objektive Bedeutung des Segens für die Völkerwelt zu betonen. Der Gedanke würde matt, wenn נברך bedeutete „sich Segen wünschen"; auch scheint der Gedanke, daß Abrahams Name glückhaft ist, schon v. 2 (והיה ברכה cf. Zach. 8, 13) ausgesprochen zu sein. Eine „messianische Weissagung" darf man J wohl zutrauen.

Völkerwelt bestehen soll, wohl aber aus der religiösen Herrschaft seines Volkes. Hier klingt das Thema von der messianischen Endzeit auf, das in einem wundervollen Verhältnis zu dem des verlorenen Paradieses steht und für die Geschichtsbetrachtung des Erzählers tonangebend ist. Die Stellung zu der in der Religion wurzelnden Geschichte Abrahams, Jakobs und des israelitischen Volkes ist entscheidend für das Schicksal der Menschen: Gesegnet, wer dich segnet, verflucht, wer dir flucht. So heißt es von ihrem Geschlecht (Gen. 12, 3. 27, 29. Num. 24, 9). In König Davids hellstrahlender Gestalt aber scheint die Erfüllung der Weissagung angebahnt zu sein (Num. 24, 17). Die Idee des Königtums ist hier unlöslich verknüpft mit der Idee der Religion, und darin liegt ein tiefer Sinn. Denn das Sondergefühl der Religion Jahves konnte nicht in dem Sonderbewußtsein der einzelnen israelitischen Stämme zu einem geschichtlichen Ausdruck und zu geschichtlicher Wirksamkeit gebracht werden, sondern allein in der nationalen Herrschaft des Königtums. Der geniale Gedanke Samuels ist im judäischen Sagenbuche glänzend entfaltet. Aber auch in David liegt noch nicht die endgiltige Erfüllung der messianischen Weissagung. Am Ende der Szepterträger von Juda steht eine Zukunftsgestalt als der Endpunkt der Geschichte, der die Völker gehorchen werden (Gen. 49, 10)[1]. Dahin strebt der Gang der Dinge. Wenn sie kommt, dann wird die alte Weissagung von der Segnung der Völkerwelt erfüllt sein; dann ist das messianische Königreich wie ein Gegenbild zum verlorenen Paradies erschienen.

So ist die Sagengeschichte aus einem viel tieferen Hintergrunde herausgearbeitet und auf einen viel ferneren Punkt bezogen als in der Elohimquelle. Dieser freien Größe entspricht nun die

1) In v. 10b kann man schon aus metrischen Gründen nichts streichen. Da v. 10bβ ולו betont zu sein scheint, so ist in שלה ein neues Subjekt gegenüber Juda zu vermuten, dem die Völkerwelt zufällt. An den Messias muß also wohl gedacht werden. Man liest am besten מֹשְׁלֹה (Giesebrecht), wenn man sich nicht auf Grund von Ez. 21, 32 mit der Auflösung in שֶׁלֹּה „bis der kommt, dem es (das Szepter) gehört“ (so wieder Gunkel, a. O. S. 424) begnügen will, wobei man freilich das Subjekt הוא (Ez. 21, 32 המשפט) ungern vermißt. Mit vollem Recht wendet sich Gunkel gegen die Annahme einer Interpolation. Ebensogut könnte man dann auch v. 8 streichen. Ein alter Judaspruch (v. 11f.) scheint von J um die herrliche Weissagung v. 8—10 bereichert zu sein. Zu v. 10 cf. Wellhausen, a. O. S. 323; Driver, Genesis S. 710 ff.

Vergeistigung der einzelnen Erzählungen. Gottes Wesen ist überall mit tiefer Ehrfurcht empfunden, mag er nun im Garten Eden gegen Abend auf und abwandeln oder mit zwei Begleitern vor Abraham erscheinen oder in irdischer Gestalt mit Jakob ringen. Das ist um so bewundernswerter, als der Erzähler viel mehr mythologische Züge aus fremden Religionen in sein Werk aufgenommen hat als der Elohist, der lauter nationale Motive verwertet. Es galt, heidnische Formen mit der Geistigkeit Jahves zu erfüllen, und so erkennbar auch das Fremde noch ist, so stört es doch nirgends mehr das geistige Wesen Jahves, das aus dem ganzen Buche hervorleuchtet. Mit größter Zartheit wird Jahve von seinen Begleitern getrennt, als sie nach Sodom gehen; wahrscheinlich soll die Schamlosigkeit der Sodomiten mit seiner Gestalt nicht in Berührung kommen[1]. Die Pnielszene ist gerade darum so wunderbar, daß Jakob leben bleibt, trotzdem er Gott geschaut hat. Gerade diese groteske Erzählung wird also hier verwertet, um die Unsichtbarkeit Gottes als heilsam für gewöhnliche Menschen zu betonen. Am reinsten ist das Wesen der Religion in Moses Erlebnis verkörpert. Wir haben zu beklagen, daß gerade die Sinaiszene der Jahvequelle so stark zerstört und schwer in ihrem ursprünglichen Gang wiederherstellbar ist. Aber noch die Bruchstücke zeigen die Größe der Auffassung. Mose sehnt sich, Gottes Angesicht zu schauen, es ist der naive Ausdruck des Verlangens des Menschen nach möglichster Nähe mit seinem Gott, gerade in diesem Verlangen aber wird die religiöse Größe Moses offenbar und uns für immer eingeprägt. Kein Mensch hat diese Sehnsucht so empfunden wie er, darum ist er der Genius seiner Zeit, gegen den die übrigen Zeitgenossen, Aaron und Mirjam, Chur und Kaleb wohl mit Absicht verschwiegen werden; auch Josua tritt erst nach seinem Tode hervor. Aber sein Verlangen ist zu kühn: Gottes Angesicht kann niemand schauen, auch der größte Mensch Gottes nicht, ohne zu sterben. Was Jakob früher begegnete, war etwas Einzigartiges, Schreckliches.

1) Ich bin noch nicht überzeugt, daß 18, 22b—33a jünger als J ist (Wellhausen, a. O. S. 25), die Sprache ist nicht jung. Vielleicht denkt sich J nach dem alten Gedicht Jahve wegen 19, 24f. vor der Katastrophe in den Himmel zurückgekehrt; daß er ihn von den schamlosen Sodomitern fernhalten wollte, versteht sich leicht. Allerdings ist Jahve in persona angelorum 19, 17f. doch dem Lot gegenwärtig. J rang mit einem polytheistischen fremden Stoff, daraus erklärt sich die Undeutlichkeit der Vorstellung.

Nur die Rückseite seiner Gestalt, wenn er an Mose vorbeigeschwebt ist, soll dieser erblicken — eine außergewöhnliche Gnade. Wir sehen hier den Erzähler nach einem Ausdruck des Geistigen mit Hilfe irdischer Formen ringen, und gerade das wirkt ergreifend: Seinem innersten Wesen nach ist Gottes Geistigkeit dem Menschen unerkennbar, er kann höchstens den rückwärts wehenden Mantel gewahren; Gott und Mensch sind heterogen. Wohl wird Gott allenthalben gefühlt und ist seinem Volke gegenwärtig, aber nur ein Sinnbild von seiner Gegenwart begleitet die Israeliten durch die Wüste, eine Rauch- und Feuersäule oder eine Lade als Thronsessel oder Gemach; er selbst wohnt oben in den Lüften, aus denen er auf die Erde oder auf seinen heiligen Berg herniederfährt. Trotzdem also in der Jahvequelle nicht alle Vorstellungen wegen ihrer verschiedenen Herkunft deutlich auseinandergesetzt sind, erkennt man doch, daß Gottes Wesen als geistig aufgefaßt sein will.

Aber auch in den Figuren und Situationen der Menschen zeigt sich überall die freie Linienführung eines großen Künstlers; es ist, als habe der Erzähler sie mit seinem Seelenadel erfüllt. Das menschlich Schöne ist hervorgehoben, das Kleinliche zurückgedrängt. Es ist etwas Sonnenhaftes in seinem Werke, wenn auch bisweilen das Naturalistische, Urwüchsige unvermittelt daneben steht, wo es nicht umzugestalten war, wie namentlich in den Stücken über die Leasöhne Ruben, Simeon, Levi, Juda (Gen. 35, 22. c. 34*. c. 38). Aber welche Schönheit entfaltet er in seinen Brunnenszenen, wo sich die Menschen begegnen, Abrahams Gesandter und Rebekka (Gen. 24), Jakob und Rahel (Gen. 29, 2ff.), Mose und die Töchter Reguels (Ex. 2, 16ff.). Jede ist der andern ähnlich, und doch ist jede eigenartig reizvoll gestaltet. Wie geht durch alle diese Menschen ein adlicher Zug, sie sind beseelt, und ihr Zauber wirkt noch auf uns seine Macht aus. Mit den einfachsten Mitteln ist die Josephgeschichte zu einer Wirkung gebracht, die uns in Erstaunen setzt. Neidlos gestaltet der Judäer die nordhebräische Figur zu seiner schönsten und reinsten aus der Väterzeit, er gönnt dem Josephstamme diesen Ahnherrn. Und er gibt Benjamin eine Bedeutung, die das Zusammenspiel der Figuren zu einem ganzen Drama verdichtet; man fühlt das Leid des alten Vaters mit, der auch den jüngsten Sohn noch hergeben muß, man wird erschüttert, als Joseph beim Anblick des geliebten Bruders sich der Tränen nicht erwehren kann, und mit wundervoller Kunst wird in der Becherszene die allgemeine Spannung gesteigert, aus der wir nach

Judas männlicher Rede, die den Gram des alten Jakob und den geläuterten Charakter Judas so lebendig vor Josephs Augen führt, endlich mit der Erkennungsszene erlöst werden. Dabei findet man nichts von Sentimentalität, sondern klar und wahrhaftig kommen die ewigen Gefühle des Menschenherzens in der Situation wie von selbst zur Sprache. Und wie der Erzähler für geschichtliche Größe ein klares Gefühl hat, zeigt sein Entwurf von Moses Gestalt, die außer allen Vergleich mit den Zeitgenossen gesetzt ist. Die Wucht seiner Tatkraft reißt das Volk aus dem Elend der ägyptischen Knechtschaft, und prachtvoll sind auch noch die Trümmer der Sinaiszene, als Mose in der Felseneinsamkeit mit Gott allein ist. Dort schreibt er die zehn Worte auf die steinernen Tafeln, dort öffnet sich seine Seele und begehrt Gottes Angesicht zu schauen und fühlt in Ehrfurcht die Gestalt Gottes vorübergleiten, ein Erlebnis ohnegleichen. Auch das Tragische in seinem Leben ist schön veranschaulicht, wenn er mitten in der Wüste mit einer Empörung zu kämpfen hat oder wenn der noch rüstige Greis im Anblick des ersehnten schönen Ziels seines Lebenswerks sterben muß, ohne selbst dahin zu gelangen. Das waren freilich alles Züge der Überlieferung, wie die Elohimquelle beweist, aber sie sind mit seltener Kunst von Beiwerk befreit und mit plastischer Macht dargestellt.

b. Vergleich mit der Elohimquelle.

Es handelt sich nun um einen Vergleich der Jahvequelle mit der Elohimquelle nach der geschichtlichen Überlieferung. Die Urgeschichte brauchen wir nur zu streifen, denn sie ist zwar bedeutsam, um den Ideengang des judäischen Buches zu verstehen, hat aber keine Parallele im Elohisten. Doch zeigt sich hier die Arbeitsweise des Erzählers schon deutlich[1]. Wir finden nämlich einen einheitlichen Grundstock, auf den wie in einen Stamm

1) cf. Wellhausen, a. O. S. 1 ff.; Budde, Die biblische Urgeschichte; Stade in ZaW. 14, S. 250 ff.; Gunkel, Genesis² S. 1 ff. So gewiß verschiedenartige Bestandteile zusammengearbeitet sind, so wenig gelingt es, gerade die der Sintflutsage ermangelnden Stücke in eine selbständige Reihe zu bringen oder sie völlig von der Verbindung mit der Sintflutsage zu lösen. Noahs Etymologie (5, 29), die doch den Noah der Sintflut meint, weist rückwärts auf Gen. 3, 16 und vorwärts auf Gen. 9, 20 ff., zwei nach Budde nicht zur Sintflutsage gehörige Stücke. Die verschiedene Gruppierung der

Geschichten ganz anderer Herkunft gewissermaßen aufgepfropft sind, jetzt eng damit verwachsen durch die maßgebenden Ideen. Der Grundstock brachte wahrscheinlich die Nachricht von einem Paradies auf wolkiger Höhe, wo der Lebensbaum stand (Gen. 2, 9bα. 3, 22. 24) und der Weltstrom entsprang (2, 10—14) und wo der Mensch wohnte, bis er vertrieben wurde (2, 15. 3, 24), von den Urvätern bis auf Noah und seine Söhne Sem Cham Japhet (4, 25f.*. 5, 29. 9, 18f.), von der Sintflut (6, 9ff. c. 7f.*), der Völkertafel (c. 10*) und dem Semitenstammbaum bis auf Terach und seine Söhne (11, 28—30). Damit sind nun aber andere Stücke verschiedener Herkunft so eng verschlungen, daß sie nicht mehr aus dem Gewebe zu entfernen sind, ohne das Ganze zu zerreißen. In eine geschlossene Reihe lassen sie sich nicht bringen.

Ganz ähnlich ist die Vätersage gearbeitet[1]. Auch hier finden wir einen Grundstock, mit dem andersartige Bestandteile verschmolzen sind, ohne daß wir diese ablösen und zu einem selbständigen Kreise verbinden könnten. Die Erzählungen des Grundstocks haben sämtlich ihre Parallele in der Elohimquelle und zeigen klaren inneren Zusammenhang. So finden wir die Verheißung Jahves an Abraham, hier mit dem nächtlichen Bundesschluß verknüpft (Gen. 15*), die Gefährdung Saras, hier am Hofe Pharaos (12, 10—20), die Hagarsage (c. 16), die Geburt Isaaks (21, 2a. 6b), den Vertrag von Beerseba (21, 25f. 28—30. 32ff.), endlich die Werbung um Rebekka (c. 24*) wie bei E wieder, wenn auch in etwas anderer Reihenfolge. Die Szenen spielen meist im Süden, in der Gegend von Beerseba, nur der Bundesschluß (c. 15) wahrscheinlich in Sichem wie bei E. Mit dieser klaren Sagenfolge ist aber nun heterogenes Gut verarbeitet. Dahin gehört das Verhältnis Abrahams zu Lot (c. 12, 1—9. c. 13*) und vor allem der ganze Bericht vom Untergang Sodoms und Gomorrhas (c. 18f.). In enger Verflechtung mit der Erzählung dieser Katastrophe finden wir den Besuch der himmlischen Wesen bei Abraham, dem wiederum ein Sohn verheißen wird (c. 18), bei Lot, der aus Sodom gerettet wird (19, 1—28), und die dunkle Geschichte von Lot und seinen

Ursagen bei Budde, Stade, Gunkel zeigt am besten, wie wenig man zwei klare Reihen ausscheiden kann. Dann bleibt nur übrig anzunehmen, daß J alle heterogenen Bestandteile mit der Haupterzählung, die die Sintflut hatte, verband. cf. Geschichtsbetrachtung S. 1 A. 2.

1) cf. besonders Gunkel, Genesis² zu Gen. 12—25.

Töchtern (19, 30ff.). Man kann allenthalben noch Fugen und Nähte erkennen, die beweisen, daß ursprünglich Abraham und Lot nichts mit der Katastrophe von Sodom und Gomorrha zu tun hatten [1], doch gehört diese Frage nicht in unser Thema, das die Jahvequelle als Ganzes mit der Elohimquelle vergleicht. Endlich haben wir zwei Genealogien, eine von Nachors (22, 20ff.) und eine von Abrahams Söhnen von der Ketura (25, 1—4). Von allen diesen Stücken finden wir in E keine Parallele. Und charakteristisch ist nun, daß die Szene außer bei den Genealogien, die nach Art der Völkertafel in der Urgeschichte (Gen. 10*) gebaut sind, überall in Judäa oder am toten Meere spielt, also jedenfalls in einer Judäa benachbarten Gegend. Abraham wohnt hier in Chebron, wohin er nach der Trennung von Lot gezogen ist (13, 18), während Lot nach Sodom zieht. Also von Anfang an ist die Geschichte von Abraham und Lot mit den südpalästinischen Szenen von Chebron und Sodom in Verbindung gesetzt. Festen Zusammenhang aber gewinnt diese ganze Gruppe erst dadurch, daß sie in den alten gemeinsamen Grundstock von J und E eingearbeitet ist. Man kann also nach der gegenwärtigen Anlage so wenig wie bei der Urgeschichte von verschiedenen Verfassern reden, sondern wir haben überall den einen großen Erzähler, den schon seine Sprache und Bilderkraft verrät. Er verband nur mit einer gegebenen Haupterzählung, die quellverwandt mit der nordhebräischen Sage ist, südpalästinisches Gut andern Ursprungs und führte außerdem das angesponnene Netz der Genealogie der Semiten bis auf Nachors und Abrahams Nachkommen weiter.

In der Isaakgeschichte finden wir bei J ein Plus gegenüber E in den Geschichten von Isaak und Abimelek (Gen. 26) [2]. Der

---

1) cf. Gunkel, Genesis³ S. 169 ff.

2) Sievers, Metrische Studien II, 1 S. 70ff. 2 S. 308ff. nimmt aus metrischen Gründen drei jahvistische Versionen und eine elohistische (v. 32f.) an. Da ich in dem wechselnden Metrum ohne andere Gründe nicht das Recht zur Quellenscheidung finde, so finde ich keinen Grund, v. 32f. von v. 26—31 loszulösen und E zuzuschreiben. In c. 21, 22ff.* ist, glaube ich, wegen 21, 31 E (gegen Sievers) kein Platz dafür. Auszuscheiden ist als deuteronomisch v. 3aβ. 3b—5. Daß J selbst in die alte Überlieferung die rückwärts auf c. 12. 21, 22 ff.* greifenden Verse eingefügt hat, geht auch daraus hervor, daß sich keine Anspielung auf E (c. 20. 21*) darin findet, also J und E noch nicht verbunden waren. cf. Wellhausen, Composition³ S. 29, der freilich c. 12, 10—20 für sekundär hält. Sachlich ist c. 26 vor

Erzähler hat ihnen einen Zusammenhang mit den früheren von Abrahams Verhältnis zu Pharao (Gen. 12, 10—20) und zu Abimelek (c. 21, 25f. 28—30. 32—34) dadurch gegeben, daß er auf die Hungersnot Bezug nimmt, die Abraham nach Ägypten trieb und Abimelek zum Philisterkönige macht (c. 26, 1aβγb. 2aβb. 14f. 18). Er hat aber diese Isaakgeschichten nicht in seiner Hauptüberlieferung vorgefunden, sondern sie erst nachträglich damit verkettet. Denn ursprünglich sind diese nicht etwa eine Fortsetzung jener Beersebasagen aus Abrahams Zeit, sondern eine wertvolle Variante dazu. Ursprünglich ist hier Abimelek gar nicht als Philisterkönig, sondern als König von Gerar gedacht, wo auch Isaak siedelt (c. 26, 6—13), er nötigt diesen später zum Aufbruch und schließt den Vertrag von Beerseba mit ihm (v. 16f. 19. 25. 26—31). Wir haben in dieser Variante also nicht Abraham, sondern Isaak als seinen Mitkontrahenten, wie auch Isaak und Rebekka statt Abrahams und Saras (c. 12, 10—20) erscheinen und gleichfalls mit Abimelek und nicht mit Pharao zu tun haben. Wir finden auch ein anderes Wortspiel als dort mit Isaak (26, 8 cf. 21, 6b) und mit Beerseba (c. 26, 33 cf. 21, 28); hier scherzt er mit Rebekka, und Beerseba heißt nach dem Bundesschwur. Von mehreren Brunnen, Esek, Sitna, Rechobot, Beerseba (c. 26, 19—22. 25. 32f.) ist in der Abrahamgeschichte ursprünglich nicht die Rede (c. 21, 25ff.), erst nachträglich nimmt sie der Erzähler auch dort an (c. 26, 14f. 18). Quellengeschichtlich ist nun aber diese Isaakerzählung darum höchst wichtig, weil wir hier gewiß das Urbild sowohl zur jahvistischen als zur elohistischen Variante der Abrahamgeschichte haben [1]. Man hat längst bemerkt, daß in Beerseba recht eigentlich Isaak zu Hause ist, während Abraham bald hier, bald dort wohnt. Das spricht dafür, daß diese Beersebageschichten ursprünglich an Isaaks und Rebekkas Namen haften und erst später auf das berühmtere Paar Abraham und Sara übertragen wurden. Die

c. 25, 21ff. zu stellen und wohl auch metrisch (Sievers) an 25, 11b anzuschließen. Zum Verhältnis zu c. 21, 22ff. cf. noch von Gall, Altisraelitische Kultstätten S. 44ff.

1) cf. Wellhausen, Prolegomena[4] S. 323 A. 1; Kuenen, Einleitung I, 1 S. 224. Dagegen neuerdings Gunkel, Genesis[2] S. 197ff. Gewiß hat Gunkel in c. 12. 20. 21 zum Teil altertümlichere Züge aufgedeckt als in c. 26. Aber die Hauptsache, daß Abimelek von Gerar älter ist als Pharao oder Abimelek der Philister und daß Isaak ursprünglicher ist als Abraham, wird damit nicht umgestoßen.

Haupterzählung in J und E, in der diese Übertragung vollzogen ist, stellt also diesen Isaakgeschichten gegenüber ein späteres sagengeschichtliches Stadium dar. Dabei zeigt sich nun aber, daß E mit der Urgestalt viel näher als J verwandt ist. Denn E verlegt sowohl die Gefährdung der Ahnfrau (c. 20) als den Vertrag (c. 21, 22—24. 27. 31) in die Gegend von Gerar, und der Gegenspieler ist Abimelek von Gerar. Dagegen J verlegt die erste Szene an den Hof Pharaos (c. 12, 10—20), die zweite allerdings nach Beerseba, doch Abimelek ist hier Philisterkönig (c. 21, 25f. 28—30. 32—34). Hier sind also Völker genannt, die entweder vor Josephs Zeit gar keine Rolle für Israel spielen, wie Ägypten, oder überhaupt in der Väterzeit noch gar nicht vorhanden waren, wie die Philister. Auch in der Etymologie von Beerseba (c. 21, 31) bleibt E der Urgestalt (c. 26, 33) näher als J (c. 21, 28). Man darf also behaupten, daß E in den Abrahamvarianten zur Isaaksage (c. 26) altertümlicher ist als J, wo sich ethnographische Vorstellungen der salomonischen Zeitgeschichte eindrängen, die bei E fehlen. Daß aber gerade J die erreichbare Urgestalt der Beersebasagen uns erhalten hat, erklärt sich wohl am einfachsten wieder aus der judäischen Heimat. Denn Beerseba gehörte seit David zu Juda (2. Sam. 17, 11. 24, 2 cf. 1. Reg. 19, 3), genauer vielleicht zu dem mit Juda verschmelzenden Stamme Simeon (Jos. 19, 2). So konnte von dorther die alte Lokalsage von Isaak und Abimelek leicht zu unserm Erzähler dringen, der ja gerade die südhebräische Sage in sein Werk aufnahm.

Später wendet der Jahvist im Unterschiede von E den Leasöhnen größeres Interesse zu, indem sein Buch Geschichten von Ruben (c. 35, 21f. cf. 49, 3f.), Juda (c. 38), Simeon und Levi (c. 34* cf. 49, 5—7) bringt. Damit schenkt er uns zur ältesten Topographie der Leastämme unschätzbare Notizen. Ruben sitzt in der Väterzeit noch westlich vom Jordan, in Migdal Eder, wenig nördlich von Jerusalem. Eine Erinnerung an diese westlichen Wohnsitze hat auch der Elohist noch aufbewahrt, wenn er vom Steine Bohans Sohn Rubens spricht (Jos. 15, 6. 18, 17); sie haftet aber lediglich am Namen. Juda hat nach J seine ältesten Wohnsitze bei Adullam und ist dort mit kanaanitischen Geschlechtern in enge Fühlung gekommen (Gen. 38, 1), Simeon und Levi wohnen um Sichem und sind die Helden der Dinageschichte (c. 34*). Nur dies letzte Ereignis kennt auch E (c. 34*), doch begegnen uns hier als Rächer der Schwester nicht nur Simeon und Levi,

sondern alle Söhne Jakobs. Hier ist aber die jahvistische Vorstellung unleugbar älter; denn man sieht nicht ein, wie die Namen der zwei später ganz versprengten Stämme Simeon und Levi an Stelle aller Jakobsöhne nach Sichem versetzt sein sollen. Dagegen begreift man sofort, daß sich eine alte Sage von diesen nun dort verschwundenen Stämmen in der Gegend erhielt und von den später dort wohnenden Josephiten auf alle Israeliten übertragen wurde. Wie übrigens E keine Kenntnis der jahvistischen Geschichten von Ruben (c. 35, 21f.) und Juda (c. 38) verrät, so hängt E auch in der Dinasage nicht von J ab. Denn die Motivierung ist vollständig anders. Bei J haben wir eine Familiengeschichte, bei E Stammesgeschichte, und insofern zeigt E wieder altertümlichere Züge als J. Die Urgestalt der Dinasage fand also in J und E verschiedene Ausgestaltung, wobei die geschichtlichen Züge teils in J, teils in E deutlicher geblieben sind.

Wenn wir die edomitische Königsliste ausnehmen (c. 36, 31—39), die J vermutlich in sein Werk aufgenommen hat, so finden wir außer den angeführten Stücken keine jahvistischen Erzählungen, die nicht in E ihre Parallele hätten. Umgekehrt fehlt nun zu einigen elohistischen Stücken die Parallele in J. In erster Linie müssen hier alle die Abschnitte genannt werden, die wir aus der elohistischen Grundschrift ausgeschieden und als jüngere Einsätze (E^2) darin bestimmt haben. Sie alle haben in J kein Gegenstück. Das ist nun aber eine deutliche Probe darauf, daß wir recht hatten, sie dem ursprünglichen Zusammenhange der Erzählung abzusprechen; denn sonst ist der Parallelismus der beiden alten Sagenbücher mit Händen zu greifen; und es wäre merkwürdig, daß auch nicht einer der zu E^2 gerechneten Abschnitte sich in J wiederfindet. Von den übrigen bei J im Unterschiede von E fehlenden Stücken ist bei weitem das wichtigste die Opferung Isaaks (Gen. 22). Hat J diese herrliche Erzählung gar nicht gekannt und fehlte sie in seiner Überlieferung? Wenn wir den durchgängigen Parallelismus von J und E bedenken, so ist das schwer glaublich. Man müßte vielmehr annehmen, daß die Erzählung gar nicht zur Grundschrift von E gehöre. Dann würde aber gerade die charakteristische Tat Abrahams, die seine Figur von allen Verwandten abhebt, der alten Überlieferung fremd sein, und seine Gestalt wäre nicht viel mehr als eine schwächere Kopie von Isaak und Jakob. Das ist nun möglichst unwahrscheinlich. Auch finden wir bis in das siebente Jahrhundert hinab nirgends ein Motiv zu der Er-

zählung von Isaaks Opferung, auch nicht im judäischen Kinderopfer zu Manasses Zeit, am allerwenigsten bei einem prophetischen Erzähler wie dem Elohisten. Sie muß schon darum in der ältesten Überlieferung ihre Wurzeln haben. Man sucht daher nach einem andern Grunde, weshalb sie bei J fehlt. Nun scheint es, als habe J wenigstens die Stätte des Ereignisses, Elon More bei Sichem, wohl gekannt (c. 12, 6). Die Ortsangabe steht etwas unvermittelt neben der andern von einer Stätte bei Sichem (v. 6), J könnte sie also ursprünglich in anderm Zusammenhange, entsprechend der Opferungsszene bei E (c. 22), vorgefunden und hierhergestellt haben. Warum er den Bericht des Ereignisses selbst wegließ, kann man nur vermuten. Der Jahvist ist ja viel subjektiver als der nordhebräische Erzähler, er verändert das Gegebene gern aus freier Hand und erwähnt so z. B. nirgends die Malsteine als kultisches Zeichen [1]. Es scheint daher, als habe er die Absicht eines Menschenopfers von seinem Helden Abraham, der ihm der Inbegriff des Anfängers der neuen, reinen Religion war, als unbegreiflich fernhalten wollen. Die tiefe Idee der Erzählung, die uns noch beschäftigen wird, liegt ja nicht ohne weiteres zutage, und so läßt sich ganz gut verstehen, warum der geläuterten Auffassung der Religion, die wir beim Jahvisten finden, die alte Sage zu grausam erschien, als daß er sie mitteilen mochte. Eine andere Erklärung läßt sich kaum finden, ist aber auch unnötig. Viel leichter verständlich ist es, wenn J den Tod und das Begräbnis Rahels nicht zu erwähnen scheint; denn wie er die Leastämme hervortreten ließ, so E naturgemäß die Gestalt der Ahnfrau Rahel. Man kann fragen, ob nicht zufällig die jahvistische Parallele von ihrem Tode bei Benjamins Geburt wegfiel, da J ja Benjamin als Rahelsohn neben Joseph kennt (c. 44, 20), doch bei der Treue der jehovistischen Verarbeitung der Quellen im ganzen ist das nicht wahrscheinlich. Eher läßt sich eine Absicht bei J auch zu diesem Stück vermuten. Nämlich nach E scheint Rama nicht nur die Stätte von Rahels Grab, sondern auch von Jakobs Grab zu sein (Gen. 48, 7). Dagegen ist nach J Israel im Ostjordanlande, in Abel Misraim, begraben

1) Die einzige Ausnahme, die Errichtung einer Massebe in Gilead (Gen. 31, 49 J) — falls מצבה nach Sam. für מצפה zu lesen (Wellhausen) — ist wegen der Etymologie auf Mispe zugelassen. Schwerlich hätte J auch die Schlußszene seines Buches nach Betel verlegt, wenn damals schon der Stierdienst von Jerobeam dort eingeführt war (1. Reg. 12, 27 ff.)

(c. 50, 11b). Jakob und Rahel stehen Joseph und Benjamin, also den nordhebräischen Stämmen besonders nahe; Israel neben Lea scheint namentlich als Stammvater der Leastämme zu gelten. Über die Grabstätte Jakobs und Israels herrschten aber verschiedene Vorstellungen. Es ist recht gut möglich, daß der judäische Erzähler sich mit den Namen Israel und Lea näher verbunden fühlte, als mit Jakob und Rahel und darum die Grabstätte Rahels, wo vermutlich auch Jakob ruhen sollte, nicht berührte, um dagegen Israels Grab im Ostjordanlande hervorzuheben. Das würde sehr gut zu seiner Hervorhebung der Leastämme passen, die ihn vor E auszeichnet, und ein Zeichen sein, daß Israel mit Lea, Jakob aber mit Rahel ursprünglich zusammenstand. Sagengeschichtlich läge darin ein großer Gewinn, dessen Wert durch andere Beobachtungen bestätigt werden wird. Ferner hat E im Unterschiede von J das Bundesbuch aufgenommen, das J dem Hauptbestandteil nach entweder nicht gekannt oder doch nicht berücksichtigt hat. Schwerlich nahm es also in der ältesten Überlieferung eine Stelle ein. Als Gesetz ist es wesensverschieden von der Sage. Doch zeigt sich, daß wahrscheinlich ein Anlaß, das Bundesbuch aufzunehmen, für E in einer gegebenen und auch bei J anzunehmenden Überlieferung vorhanden war. Denn mindestens das Kultusgesetz am Schlusse des Bundesbuchs (Ex. 23, 14—19) hat eine Parallele in J (Ex. 34, 18—26*); es scheint also, als sei ein solches nach der Überlieferung am Hauptheiligtum des Landes gegeben worden, als welches bei J Betel (Jud. 2, 1a LXX), bei E Sichem (Jos. 24, 1) erscheint. Starke Varianten zwischen J und E finden wir auch in der Wüstenzeit, so wenn E die Plage der Brandschlangen allein hat (Num. 21, 4—9), wofür aber J die Wachtelerzählung bringt (Num. 11), oder wenn E die Amalekiterschlacht (Ex. 17, 8ff.) von der unglücklichen Kanaaniterschlacht (Num. 14, 39ff.*) unterscheidet, während für J beides zusammenfällt (Num. 14, 39 ff.*). Doch liegen hier wahrscheinlich nur sehr starke Variationen gemeinsamer Themen vor, sodaß man nicht eigentlich von einem Plus oder Minus auf einer Seite reden kann.

Die quantitativen Unterschiede im Stoffreichtum bei J und E haben auch qualitativ verschiedene Bedeutung. Sehen wir von den Erzählungen ab, die E zwar allein bringt, deren Motive aber doch in J wenigstens vorhanden sind, wie in den letztgenannten zwei Beispielen, so bringt E gegen J wohl nur zwei besondere Erzählungen von hohem sagengeschichtlichem Wert, die Opferung Isaaks und das

Begräbnis Rahels. In beiden Fällen haben wir das Fehlen bei J nicht aus Unkenntnis der Dinge zu erklären gesucht, sondern aus einer noch erkennbaren Absicht. Das Bundesbuch fällt als Gesetz, dessen Wurzeln in Ephraim liegen, aus dem Rahmen der alten Überlieferung hinaus, nur die kurzen kultischen Anweisungen mögen zum alten Bestande gehört haben, da sie der Hauptsache nach auch bei J begegnen. Die übrigen bei J fehlenden elohistischen Abschnitte sind schon früher als sekundäre Bestandteile (E^2) erwiesen worden, die dem Hauptbestande der Überlieferung fremd waren und keinen quellenhaften Wert haben. Dagegen ist das Plus von J gegenüber E für die Geschichte der Überlieferung sehr bedeutsam. Die Urgeschichte fällt dabei außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung, da sie nicht die Volkssage behandelt. In Abrahams Geschichte haben wir neben den Erzählungen, die in E ihre Parallele haben, bei J einen Sagenkomplex entdeckt, der seine Heimat in der Gegend des toten Meeres, also in judäischer Nachbarschaft, haben muß. Das nordhebräische Sagenbuch erwähnt diese Geschichten gar nicht, und man sieht deutlich, daß sie auch dem Hauptbestand der jahvistischen Überlieferung fremd und erst durch die Kunst des Erzählers damit verbunden sind. Und zwar scheint Kanaanäisches und Israelitisches darin verschmolzen. Kanaanäisch ist wahrscheinlich die Sage von Sodoms und Gomorrhas Untergang; denn die Dreiheit der göttlichen Wesen weist auf eine der Jahvereligion fremde Vorstellung hin, und man sieht noch, wie mühevoll der Jahvist seinen Monotheismus damit zu vereinigen suchte[1]. Israelitisch dagegen sind die Hauptfiguren Abraham und Lot; Abraham ist Ahnherr Isaaks (Gen. 18, 1ff.) und also Israels, Lot Ahnherr Moabs und Ammons (c. 19, 30ff.), die Ahnen sollen deutlich ein ethnologisches Verwandtschaftsverhältnis verkörpern. Davon wußte nun die josephitische Sage nichts; es scheint also, als sei sie in den Leastämmen entsprungen. Nun bringt ja J gerade über die vier ältesten Leasöhne besondere Erzählungen und zeigt hier im Unterschiede von E wieder eine fremde Tradition. Rubens und Judas Erlebnisse bleiben in E unberührt, Simeons und Levis Rachetat ist in E zwar der Sache nach vorhanden, aber als Tat aller Jakobstämme, an den Leasöhnen haftet kein Interesse. Also

1) Ewald, Geschichte des Volkes Israel I³ S. 415; Krätzschmar in ZaW. 17 S. 81ff. Gunkel, Genesis², S. 177. 189f.

auch hier liegen Leasagen bei J vor. Alle diese Sagen haben nun eine gemeinsame Beziehung zum Namen Israel. Bekanntlich hat der judäische Erzähler diesen Namen von der zweiten Betelszene an (Gen. 35, 14* J) im Leben Jakobs durchaus bevorzugt. Im Westen ist Israels Name nach J oder E gerade mit Betel (cf. Gen. 35, 21), Sichem (c. 33, 20) und Chebron (c. 37, 13a. 14b) verknüpft, also den Städten, in deren Umgebung nach den Leasagen einmal Ruben, Simeon und Levi gewohnt haben oder wie Juda in Chebron noch wohnen. Das verstärkt die frühere Vermutung, daß Israel mit Lea gegen Jakob und Rahel besonders eng zusammengehört. Der Name Israel haftet nun aber anch im Ostjordanlande, nämlich in Pnuel (Gen. 32, 29 E) und Abel Misraim (c. 50, 11 J). Dort kämpfte er mit Gott, und hier zeigte man sein Grab. Eine spätere Übertragung des Namens auf diese unbedeutenden Ortschaften ist aber unverständlich, wir stoßen hier auf alte Überlieferung, wonach ‚Israel' im Ostjordanlande, wo später Gad und Ruben aus Leas Verwandtschaft saßen, gewohnt hat und auch begraben ist. Dann versteht man aber leicht, daß einst eine enge Beziehung ‚Israels' zu Moab und Ammon bestanden hat, die sich in der Sage von Abraham und Lot gerade bei dem Leastamme Juda erhielt. Die bisher besprochenen Sagen, mit denen sich J von E unterscheidet, ergeben, so betrachtet, ein Gesamtbild, das Israel in enger Verbindung mit Moab und Ammon zeigt nnd als Gemahl Leas, demnach als Ahnherr der Leasöhne erkennen läßt. Die Leasöhne aber saßen nach dieser Vorstellung einst im Ostjordanlande, später jedoch im Westen und hatten hier ein ziemlich zusammenhängendes Gebiet inne, nämlich mindestens die Umgegend von Sichem, Betel und Chebron, wo die Namen Simeon und Levi, Ruben und Juda noch nicht verklungen waren.

Für die nahe Beziehung der Jahvequelle zu den Leasagen spricht schließlich auch der Segen Jakobs (Gen. 49)[1]. Allerdings hat der Erzähler dies Gedicht dem Hauptbestande nach vorgefunden, ähnlich wie der Mosesegen von E (Dt. 33) übernommen wurde. Aber daß es jetzt zur Jahvequelle zu rechnen ist, macht die Gestalt des Judaspruches wahrscheinlich. Neben einer Schilderung, die Juda noch als wilden Bergstamm zeichnet, der vom Raube lebt, aber freilich reichen Weinbau und Milchwirtschaft treibt (v. 9. 11f.), steht lose verbunden seine Charakterisierung als Herrscher-

1) cf. Diestel, Segen Jakobs; Buhl, De messianske Forjættelser S. 39ff.

stamm, aus dem der König hervorgeht (v. 8. 10). Sie ist vor der davidischen Zeit nicht wohl möglich, und wenn wir bei J König David am Horizont der Geschichte als den Stern aus Jakob aufsteigen sehen (Num. 24, 17 ff.), so ist diesem Erzähler eher als irgend einem die Verwandlung des Judaspruches in eine messianische Weissagung zuzutrauen. Daß man es liebte, alte Sprüche in die Sagenbücher aufzunehmen, zeigt der verwandte Mosesegen beim Elohisten. Der Vergleich zwischen beiden Gedichten lehrt aber, wieviel mehr J gerade von den Leastämmen aus der Vergangenheit weiß. Sein Gedicht schildert außer dem Eintrag im Judaspruch (v. 8. 10) durchweg Zustände der vorköniglichen Zeit, als Juda und Benjamin noch räuberische Stämme waren, als Issakar noch willig die kanaanäische Herrschaft in seinem schönen Gau duldete, als Joseph mit den Midianitern zu kämpfen hatte. Aus frühester Zeit aber stammen die Erinnerungen an die Taten der drei Leasöhne Ruben (v. 3 f. cf. c. 35, 21 bf.), Simeon und Levi (v. 5—7 cf. c. 34*). Hier finden wir Anspielungen auf dieselben Ereignisse, die J als Sondergut mitteilt. Alle drei Brüder müssen eine Katastrophe erlebt haben, die sie aus der Gegend von Betel und Sichem wegsprengte, wo sie früher saßen. Davon erhielt sich gerade im Leastamme Juda Kunde. Der nordhebräische Mosesegen weiß nichts mehr von diesen Ereignissen. Da ist Ruben ein unbedeutender Stamm, Simeon scheint gänzlich verschwunden, und Levi hat sich in ein Priestergeschlecht verwandelt.

Anders als mit diesen Leasagen steht es mit der Geschichte von Isaak und Abimelek, die J gleichfalls vor E voraus hat (Gen. c. 26). Hier finden wir eine Erzählung, die nach unserer Vermutung das Urbild der bei J und E gleichermaßen vorhandenen Sagen von Abraham, Sara und Abimelek ist. Diese aber heben sich nicht aus dem Hauptstock der Überlieferung unserer Sagenbücher fremdartig ab, sondern gehören unlöslich damit zusammen. Wir können also in der fraglichen Geschichte kein Sondergut der Leastämme erblicken. Vielmehr liegt ihr hoher Wert darin, daß sie uns einen Blick in die Entstehung der Volkssage tun läßt. Ursprünglich scheint es sich darin um eine örtlich abgeschlossene Szene aus der Gegend von Gerar und Beerseba zu handeln. Von dort wird die Sage zum judäischen Erzähler als altes Kleinod gekommen sein, vielleicht aufbewahrt von dem später um Beerseba siedelnden Simeonstamme. Der große Zusammenhang mit der ausgebreiteten Geschichte der Erzväter war ihr anfangs fremd; erst

J hat sie damit verbunden, wodurch Abimelek zum Philisterkönige wurde. Sie war aus den Brunnen bei Beerseba heraufgestiegen und wohnte dort. Erst später, als in Abraham der Stammvater ganz Israels erblickt wurde, bildete sich ihr Inhalt zu einer Abrahamsage um und trat in dieser neuen Gestalt in den großen Sagenkranz des Volkes ein. So mag es auch andern Geschichten ergangen sein, bei denen wir den literarischen Beweis nicht mehr führen können. Als ein Beispiel für die Bildungskraft der Sage ist die Abimelekgeschichte typisch zu nennen.

Damit sind die Überlieferungen erschöpft, mit denen J vor E ausgezeichnet ist. Sie lassen sich mit einer Ausnahme, der Dinageschichte, leicht aus der Hauptüberlieferung der Jahvequelle herausheben und zeigen damit an, daß sie nicht zum Kernbestande der Volkssage gehörten. Nach der Ausscheidung dieser leicht entfernbaren Stücke aus J ist nun eine wichtige Wahrnehmung nicht zu verkennen. Nämlich die Hauptüberlieferung der Jahvequelle läuft von Abraham bis auf die Eroberung Palästinas der Hauptüberlieferung der Elohimquelle durchaus parallel. Der Beweis dafür kann aus den Vorbemerkungen zu der oben gegebenen Übersetzung leicht entnommen werden; hier genügt die Aufstellung der Tatsache dieses Verhältnisses. Wir sind demnach so glücklich, die hebräische Volkssage in zwei Büchern erhalten zu haben, einem ephraimäischen und einem judäischen, das eine aus Salomos Zeit, also aus der Mitte des zehnten Jahrhunderts, das andere aus dem achten Jahrhundert. Um nun den selbständigen Wert der beiden Bücher festzustellen, gilt es vor allem, ihr Abhängigkeitsverhältnis zu erkennen; denn wenn sich das jüngere vom älteren abhängig erweist, wird natürlich sein Wert bedeutend eingeschränkt. Der wesentlich gleiche Umfang und Stoff beider Quellen legt nun die Abhängigkeit des Elohisten vom Jahvisten scheinbar sehr nahe, und sie ist darum mehrfach behauptet worden. In Wirklichkeit stellen sich aber dieser Annahme die größten Bedenken gegenüber. Zunächst finden wir in J eine Reihe von Erzählungen aus Urgeschichte und Väterzeit, die E gar nicht bringt. Man müßte also annehmen, daß diese herrlichen Geschichten aus der Morgenzeit des Menschengeschlechts, aus der Gegend des toten Meeres, aus Beerseba absichtlich von E ausgeschieden wären. Nun ist zwar richtig, daß sie aus judäischen Kreisen stammen und sich leicht wegnehmen lassen, aber ein Grund zu ihrer Ausscheidung kann darin schwerlich liegen; denn von irgendwelcher Feindseligkeit

gegen Juda finden wir nichts in der Elohimquelle, und warum der reiche Schatz wegen seiner nur losen Einsetzung in das Ganze verachtet sein sollte, ist nicht einzusehen. Nur die Dinageschichte könnte eine Abhängigkeit von J nahe legen; denn wir sahen, daß sie ursprünglich zu den Leasagen gehört. Aber wenn auch die Übertragung von Simeon und Levi auf ganz Israel bei literarischer Abhängigkeit wohl verständlich ist, so doch nicht die ganz andere Motivierung und Gestaltung der Ereignisse. Bei J haben wir eine Familiengeschichte, bei E eine Volksgeschichte, dort handelt es sich um Sichems Haus, hier um die ganze Stadt, dort um eine Brautgabe, hier um Connubium. Das sind so verschiedene Gedankengänge, daß sie literarische Abhängigkeit möglichst unwahrscheinlich machen. Viel leichter erklärt sich alles, wenn eine alte Lokalsage aus der Zeit der Leastämme in Sichem haften blieb und in verschiedener Umbildung später bei Judäern und Josephiten weiterlief, bis sie schriftlich in die Bücher aufgenommen wurde. Damit sind wir aber zum zweiten Grunde gekommen, der gegen eine literarische Abhängigkeit spricht. So ähnlich sich der Gang der Ereignisse und die einzelnen Begebenheiten in den beiden Büchern sind, so ist doch die Motivierung und Gestaltung zu verschieden, als daß sie auf diese Weise erklärt werden könnten. Der Beweis ist in den Vorbemerkungen zur Übersetzung versucht worden, für sich allein betrachtet wirken dabei zwar viele Punkte nicht beweiskräftig, aber als Glieder der ganzen Reihe gewinnen auch sie an Gewicht. Gewiß kann manches aus tendenziöser Abänderung erklärt werden, wenn etwa bei E Abrahams Schuld an der Gefährdung Saras stark gemildert wird und Gott selbst ihn in Schutz nimmt, oder wenn die alten Stammeskämpfe gegen Adonibezek und Jabin bei E als Nationalkämpfe unter Josua erscheinen. Aber das meiste läßt sich aus solcher Absicht nicht erklären. Wie sollte z. B. der Elohist darauf gekommen sein, Hagar erst nach Ismaels Geburt in die Wüste zu senden, wenn er den Jahvisten verwertet hätte, der sie vor der Geburt wegsendet, wodurch wieder die Etymologie von Ismael ganz verschieden wird? Oder warum ist die Szene zwischen Laban und Jakob bei J auf die Etymologie von Ramat Mispe, bei E von Gilead zugespitzt und spielen die Töchter bei J eine passive, bei E eine aktive Rolle? Warum sind die ägyptischen Plagen bei J und E nach Zahl und Art so verschieden? Und so kann man an der Hand der verglichenen Erzählungspaare weiter fragen. Alles wird bei Annahme von

literarischer Abhängigkeit unverständlich. Begreifen lassen sich die Variationen der wesentlich gleichen Themen nur, wenn wir sie als unabhängige Ausgestaltung einer dritten Urüberlieferung auffassen. Eine Quelle, die in der Nähe der Ereignisse lag, hat sich in zwei Sagenströme geteilt, deren einer vom Jahvisten, der andere vom Elohisten in ein festes Bett geleitet wurde, in dem er durch die Geschichte hinabfloß.

Darin ist aber eine wichtige Folgerung enthalten. Da die Hauptüberlieferung bei J und E wesentlich gleich ist und die einzelnen Züge doch so verschieden gestaltet sind, daß beide Bücher unabhängig von einander sein müssen, so läßt sich die Annahme nicht umgehen, daß schon vor der Zeit des Jahvisten die hebräische Sagengeschichte von Abraham bis zur Eroberung Palästinas in der Hauptsache abgeschlossen vorlag. Das führt uns wahrscheinlich bis in Davids Zeit hinauf. Der Grundzug der Sage ist ja national, alle israelitischen Stämme sind hineingezogen und bilden ein Volk. Die Anfänge zu einem Nationalbewußtsein der Lea- und Rahelstämme sind schon im Deboraliede sichtbar, das gewiß im zwölften Jahrhundert entstanden ist. Aber die volle Ausgestaltung gewann es erst unter David, als Juda in die Reihe der Stämme aktiv eintrat und seinen größten Sohn als König von Israel sah. Die Gestalt Davids half dem Nationalgefühl rasch zum vollen Bewußtsein, und unter seinem Nachfolger fand die Volkssage bereits die älteste schriftliche Gestalt, von der wir etwas wissen. Ob es schon vorher geschriebene vollständige Sagenbücher gab, diese Frage muß zwar nach den eben begonnenen metrischen Untersuchungen gestellt werden, aber sie zu beantworten sind wir noch nicht imstande.

Zum Schluß erhebt sich noch die Frage nach der Herkunft der Hauptüberlieferung in der noch ungeschriebenen Sage. Der Schein kann für judäischen Ursprung reden. Denn wahrscheinlich gewann sie den nationalen Charakter durch die Macht des judäischen Königtums, und jedenfalls fand sie in Judäa ihre älteste bekannte Niederschrift. In Wirklichkeit liegen aber die Dinge anders. Schon als Buch ist die Jahvequelle trotz ihres höheren Alters viel weniger altertümlich als die Elohimquelle. Der Erzähler steht einsam und groß mit einer tiefsinnigen Betrachtung von Welt und Geschichte über seiner Zeit. Er erfüllte die alte Überlieferung mit seinem Geist, seinen Ideen, und diese lagen jenseits des Verständnisses der meisten Zeitgenossen. Er ist vielleicht der subjektivste Geist, der vor Amos und Hosea auferstand, darum aber blieb er

unverstanden und, wenn wir seinen geringen Einfluß in der vorexilischen Literatur bedenken, wohl nur wenig bekannt. Dagegen entfernt sich der Elohist trotz seines prophetischen Zuges viel weniger vom Stil und der Gedankenwelt des Volkes und ist insofern urwüchsiger und altertümlicher als der andere. Darum fand er auch so weite Verbreitung in der prophetischen und deuteronomischen Literatur des Nordreichs und Judäas. Eine sehr einfache Erwägung zeigt aber, daß nicht nur die Buchform der Sage im Nordreich altertümlicher ist, sondern daß auch der Stoff auf josephitischem Boden gewachsen oder gestaltet ist. Wir haben gesehen, daß der Jahvist in die Hauptüberlieferung, die er mit E gemeinsam hat, altes Sagengut aus Judäa und der Geschichte der Leastämme eintrug, das meist ohne Verletzung des Zusammenhanges aus dem Ganzen noch entfernt werden kann. Er hat damit sein starkes Interesse an Juda und den Leastämmen bekundet. Ebenso deutlich aber wie die judäische Herkunft dieser Sagen ist nun die nordhebräische der Hauptüberlieferung. Denn hier ist Joseph die reinste und schönste Gestalt aus der Väterzeit und deutlich neben seiner Mutter Rahel und seinem Bruder Benjamin vor den Brüdern ausgezeichnet. Die Hauptstädte Josephs, Betel und Sichem, stehen im Mittelpunkte der palästinischen Szenerie in der Geschichte der Erzväter und später wieder Josuas, der selbst ein josephitischer Held ist. Und wenn wir bedenken, daß Beerseba noch zu Amos und Hoseas Zeit ein Wallfahrtsort gerade der Nordstämme war, zu dem auch Elia einst pilgerte, so scheint auch diese Stätte mit dem Josephstamme von uralter Zeit her besonders nahe verbunden gewesen zu sein. Wie sehr muß dagegen das gänzliche Zurücktreten judäischer Ortschaften in der Hauptüberlieferung auffallen! Chebron gilt ursprünglich als kalibbäisch, Adullam und Betlehem kommen nicht vor. Das alles führt zu dem Schlusse, daß die Hauptüberlieferung im Gebiete der Rahelstämme ihren Ursprung hat, doch so, daß hier vorjosephitische Geschichten, wie die von Dina, in das Ganze eingeschmolzen sein können. Der Vergleich der Jahvequelle mit der Elohimquelle hat uns demnach auf zwei Sagenkreise geführt, einen judäischen, der mit den Geschichten aus der Gegend des toten Meeres alte Geschichten der Leastämme verband, und einen nordhebräischen, dem die gemeinschaftliche Hauptüberlieferung von Abraham bis auf Josua entstammt. Damit stehen wir vor den Grenzen der Geschichte.

2. Die Priesterschrift.

a. Inhalt.

Ehe wir die Untersuchung der Literatur verlassen, muß nun das dritte der erhaltenen Sagenbücher, die Priesterschrift, noch kurz besprochen werden, mag auch ihr Wert als Geschichtsquelle noch so gering erscheinen. Um ihre Herkunft sicherzustellen, beginnen wir am besten mit einer knappen Übersicht des Inhalts, der ja in der Übersetzung wegen seiner Eigenart nur wenig berücksichtigt ist. Zudem kann sie den Irrtum zerstreuen helfen, als sei die Priesterschrift vorwiegend Gesetzbuch und erst in zweiter Linie Geschichtsbuch. Natürlich kommt dafür nur ihre Urgestalt (P^1) in Betracht, die, glaube ich, von späteren Sedimenten geschichtlicher und gesetzlicher Art viel mehr gereinigt werden muß, als bisher geschehen ist[1].

Einverständnis herrscht wesentlich über den Inhalt von Ursage und Vätergeschichte. In sieben Tagen ist die Schöpfung entstanden, am siebenten ursprünglich das erste Menschenpaar geschaffen gedacht (Gen. 2, 4aα. 1,1—2,3)[2]. Von Adam bis auf Noah finden wir zehn Urväter, den letzten mit seinen drei Söhnen (c. 5, 1—28. 30ff.). Er ist der Held der Flut, die am ersten Tage des ersten Frühlingsmonats der neuen Weltperiode ihr Ende findet. Der Regenbogen erscheint als Zeichen des Bundes zwischen Gott und Noah, dessen Inhalt die Heiligkeit des Menschenlebens gegenüber dem Tierleben bildet (c. 6, 9ff. 7, 6. 11. 13—16a. 17*. 18—21. 24. 8,1. 2a. 3b—5. 7. 13a. 14—19. 9,1—17. 28f.). Nun folgt die Völkertafel nach Japhet, Cham, Sem geordnet (c. 10*) und die Semitentafel, die von Noah an gerechnet bis auf Terach mit seinen drei Söhnen wieder zehngliedrig ist (c. 11, 10—27. 31f.)[3].

1) Mir liegt hier am Hauptblock der Urgestalt, nicht an ihrer Durchführung bis in die kleinsten Züge; dazu fehlt auch der Raum. Die Ergänzung in dieser Hinsicht bringen zum Teil die Monographien und Kommentare. cf. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments; Kayser, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels; Wellhausen, Composition[3]; Kuenen, Einleitung I, 1. — Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch (Dillmann); Handkommentar zum Alten Testament (Gunkel, Baentsch, Steuernagel); Kurzer Handkommentar zum Alten Testament (Holzinger, Bertholet).

2) cf. Wellhausen, a. O. S. 186. Der Sabbat wird von P^1 mit der Offenbarung des Gesetzes an Mose als Feiertag begründet (Ex. 24, 16).

3) LXX rechnet von Sem an und schiebt, um die Zehn zu gewinnen,

Die Vätergeschichte ist überaus knapp gehalten und besteht wesentlich aus kurzen Notizen und Genealogien. Abraham zieht mit Lot nach Kanaan, trennt sich in Frieden von ihm, der nach den Städten des Jordangaus zieht, aber aus der Katastrophe gerettet wird (c. 12, 4b. 5. 13, 6. 11b. 12a. 19, 29) und empfängt von Hagar den Ismael (c. 16, 1a. 3. 15f. 21, 21). Nun schwillt die Erzählung an beim Bundesschluß zwischen Gott und Abraham unter dem Zeichen der Beschneidung. Gott offenbart sich als El Schaddai (c. 17). Nach Isaaks Geburt (c. 21, 1b. 2b. 3—5) stirbt Sara, Abraham kauft von den Chetitern die Höhle Makpela als Begräbnisstätte und erwirbt so Grundbesitz in Kanaan (c. 23). Dann stirbt auch er und wird in Makpela begraben (c. 25, 7—11a). Seine Söhne Ismael (25, 12—17) und Isaak (25, 19f. 26b) verschwinden fast in ihrem Stammbaum. Esau nimmt sich zum Schmerz der Eltern chetitische Weiber (c. 26, 34f.), später noch eine Ismaeliterin (c. 28, 6ff.), Jakob geht nach Paddan Aram (c. 28, 1—9). Unterwegs empfängt er in Luz die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft und des Besitzes von Kanaan (c. 35, 6a. 11—13a. 15)[1]. Labans Töchter und ihre Mägde (c. 29, 24. 28b. 29. 30, 4a. 9b) schenken ihm zwölf Söhne, alle in Paddan Aram geboren (30, 22a. 35, 22b—26)[2]. Nachdem er reich geworden, kehrt er über Sichem zurück (c. 31, 18aβγδb. 33, 18aβ) und empfängt in Betel eine zweite Gotteserscheinung, wobei er den Namen Israel bekommt (c. 35, 9f). Nach seiner Heimkehr nach Chebron stirbt sein Vater Isaak und wird von Esau und Jakob begraben (c. 35, 27ff.). Nun zieht Esau wegen Raummangels nach Seir, wo er unter den Ureinwohnern ein neues Geschlecht begründet (c. 36, 9a? 6—8. 40—43 cf. 20—30)[3], Jakob bleibt im Lande

---

Kenan ein (Gen. 11, 13), bekanntlich ein sekundärer Eingriff. Warum sich von Sem an, den man ja als Anfangsglied erwartet, in MT nur neun Glieder finden, ist nicht ganz klar.

1) Gunkel, Genesis[3] S. 342f., hat richtig gesehen, daß Gen. 35, 9ff. zwei Szenen verschmilzt, von denen die erste (c. 35, 6a. 11—13a. 15) vor Jakobs Aufenthalt in Aram fällt. Doch wird auch die zweite in Betel und nicht in Sichem spielen (gegen Gunkel), denn die Namensänderung in Israel hat jedenfalls J von Betel an vorgenommen, also gewiß in Betel begründet.

2) Wellhausen, Prolegomena[4] S. 334.

3) In c. 36 kann v. 1—5. 10—14. 15—19 nicht zu P[1] gerechnet werden, da hier andre Namen für Esaus Weiber erscheinen (Wellhausen, Compo-

(c. 37, 1). Wie Joseph nach Ägypten kommt, wissen wir nicht (c. 37, 2. 41, 46abα), auch nicht, wie sich die Brüder erkannten (c. 42, 5. 6a), zuletzt kommen alle nach Ägypten (c. 46, 6f.)[1]. Jakob wird Pharao vorgestellt (c. 47, 5. 6a. 7—9) und im Lande Raamses angesiedelt (c. 47, 11. 27). Vor seinem Tode adoptiert er Ephraim und Manasse (c. 48, 3—6), segnet seine Söhne und bestimmt als seine Grabstätte Makpela (c. 49, 1a. 28b. 29—32). Dort begraben ihn seine Söhne (c. 49, 33aαb. 50, 12f.).

Auch die Mosegeschichte ist von P ursprünglich knapp und kurz erzählt und erst durch Nachträge aus jüngerer Zeit zu der unschönen Gestalt verwachsen, die sie jetzt zeigt. Sie ist die Geschichte der zwölf Jakobstämme (Ex. 1,1—5. 7*). Diese müssen den Ägyptern frönen (v. 13f.*), bis der Pharao der Bedrückung stirbt und Gott ihr Schreien erhört (c. 2, 23—25). Er redet mit Mose und zwar in Ägypten und offenbart sich als Jahve, als der er Israels Gott sein will, während Israel sein Volk sein und ins verheißene Land kommen soll (c. 6, 2—5). Mose wird mit Aaron zu Pharao gesandt (c. 6, 10—12. 7, 1—7)[2]. Es folgen die Wunderzeichen: 1. Verwandlung von Aarons Stab in den Drachen (7, 8—13), 2. des Wassers in Blut (19. 20aα. 22), 3. Frösche (8,1—3. 11 aγb), 4. Mücken (8, 12—15), 5. Pestbeulen (9, 8—12), und die Einsetzung des Passa (c. 12, 1—10*. 12b—13*. 28)[3]. Nach dem

---

sition[3] S. 48ff.). Auch die Choriterliste ist für P^1 mindestens verdächtig (Wellhausen). So bleibt für P^1 v. 9a (אלה תלדות עשו)? 6—8. 40—43).

1) c. 46, 8—27 ist sekundär (Kayser, a. O. S. 30ff.).

2) Ex. 6, 6—8 scheint sekundär (Kayser, a. O. S. 38 A. 1) und beruht wohl nicht auf einer anderen Quelle (Klostermann in ZlTh. 38 S. 409. 426; Baentsch, Exodus Leviticus Numeri S. 47). Auch c. 6, 14—27 ist Eintrag (Kayser, a. O. S. 38f.). Der zerrissene Zusammenhang wurde mit 6, 13. 28—30 ausgeflickt.

3) Schwerlich ist c. 12, 1—13 einheitlich. Zu J stelle ich v. 11. 12a. Baentsch, a. O. S. 92, entfernt v. 2 als störend zwischen v. 1 und v. 3. Dann muß man aber auch die Daten v. 3aβ. 6a entfernen, die sich auf „diesen Monat" (v. 2) beziehen. Das wird auch die ursprüngliche Meinung treffen. Im Rest fällt das Schwanken zwischen der dritten und zweiten Person auf. Ich gestehe, daß mir die Echtheit von v. 2. 4b—6a. 9f. 13 wirklich zweifelhaft ist. Zur zweiten Person kommt hier die genaue Zahl (v. 2. 6a), das Wort משמרת (v. 6a), das nie, soviel ich sehe, in P^1 vorkommt (cf. Ex. 12, 6. 16, 23. 32, 33f. Lev. 8, 35. [18, 30. 22, 9 im Heiligkeitsgesetz].

Aufbruch (c. 13, 20) kommen sie ans Schilfmeer, das sich vor ihnen spaltet, doch über den nachsetzenden Ägyptern zusammenschlägt (c. 14, 1—4. 8. 9aγb. 17. 18. 21b. 22b. 26b. 28f.). Darauf geht es über Elim (15, 27?) in die Wüste Sin zwischen Elim und dem Sinai (c. 16, 1a), wo die Speisung mit Manna und Wachteln erfolgt (16, 2f. 6f. 11—13. 16a. 18—20. 31. 35b)[1], und weiter über Rephidim (c. 17, 1abα) in die Wüste Sinai (19, 2a)[2]. Dort, am heiligen Berge, bekommt Mose den Befehl, mit Aaron und dessen Söhnen Nadab und Abihu und 70 Ältesten zu Jahve hinaufzusteigen und von ferne anzubeten; nur er selbst darf näher kommen. So gehen sie und schauen den Gott Israels, die Füße auf einem Thronschemel von Sapphirhelle und himmlischer Reinheit (c. 24, 1f. 9—11a)[3]. Sechs Tage lang bleibt Jahves Herrlichkeit im Gewölk verhüllt (v. 16); am siebenten Tage — das ist der Grund der Sabbatfeier für P^1 — geht Mose allein zu Jahve ins Wolkendunkel auf dem Berggipfel (c. 24, 15b—18a). Hier empfängt er göttliche Weisungen und die zwei Tafeln mit dem Dekalog (c. 31,18a)[4] und kehrt noch an diesem Tage zum Volke zurück mit

Num. 1, 53. 3,7. 8. 25. 28. 31. 32. 36. 38. 4, 27f. 31. 32. 8,26. 9, 19. 23. 18,3. 31, 30. 47. Jos. 22,3) und der meist nachträgliche Inhalt.

1) cf. Kuenen in Th. T. 14 S. 281ff.; Jülicher in Jp Th. 8 S. 279ff. Wenn man v. 6f. mit Kuenen hinter v. 11f. stellt, läßt sich auch v. 9f. zu P^1 rechnen. Die Zeitangabe c. 16, 1b ist wohl sekundär.

2) c. 19,1 ist sekundär (Nöldeke, a. O. S. 50). Ich hege überhaupt Verdacht gegen die Ursprünglichkeit der genauen Datierungen in P^1 cf. c. 12, 3aβ. 6a. 16, 1b.

3) cf. Geschichtsbetrachtung S. 151 A. 2.

4) Ex. 25—31, 17 ist nicht ursprünglich in P^1. Das ist für c. 30—31, 17 zugestanden seit Wellhausen, Composition[3] S. 137ff. Aber für c. 25—29 gilt das Gleiche. Es muß schon auffallen, daß P hier aus der knappen, durchaus nicht unwirksamen Darstellungsweise herausfällt und einen in der Wüste unmöglichen Prunk an Gold, Silber und Purpur entfaltet. Ein solches Abweichen vom Größenmaß der Haupterzählung finden wir sonst nicht bei P^1. Nun ist die Priesterweihe doppelt berichtet, Lev. 9 und Lev. 8. Das ist zwar jetzt verdeckt, aber ursprünglich galt Lev. 9 einfach als Ausführung von Ex. 29; denn Lev. 8 ist nicht gleichzeitig, sondern jünger als Ex. 29 (Wellhausen, a. O. S. 143). In Wirklichkeit aber sind die priesterlichen Opfer in Lev. 9 und Ex. 29 verschieden benannt. Wir finden in Lev. 9 für Aaron 1. als Sündopfer ein עגל בן בקר (9, 2. 8), 2. als Brandopfer einen איל. Dagegen in Ex. 29 finden wir 1. als Sündopfer einen פר בן בקר

glänzendem Angesicht (c. 34, 29—33). Darauf muß die Herrichtung von Versammlungszelt und Bundeslade berichtet gewesen sein; denn im Zelte trifft sich Mose mit Gott (c. 34,34f.)[1] und die Lade ist später vorhanden (Jos. 3,6. 4,9). Am achten Tage erfolgt die Einrichtung des Kultus, der Höhepunkt des Buches. Aaron verrichtet das priesterliche Sündopfer und Brandopfer, darauf das Sündopfer, Brandopfer und Vollopfer des Volkes; Jahves Herrlichkeit erscheint, und sein Feuer verzehrt die Opferstücke vor dem Volke (Lev. 9, 1a. 2ff.)[2].

Nicht unmöglich wäre die Aufnahme des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 17—26*) durch P in die Sinaiperikope[3].

(v. 1. 10), 2. als Brandopfer einen איל (v. 1. 15), 3. als Einsetzungsopfer einen איל (v. 19. 22). Also ist Lev. 9 nicht die genaue Ausführung von Ex. 29. Beide Kapitel sind nicht gleich ursprünglich. Ursprünglich in P¹ ist aber Lev. 9, wie allgemein anerkannt ist. Also ist Ex. 29 nnd damit Ex. 25—29 jünger als P¹. Der Ergänzer vermißte bei der Priesterweihe die nötige Breite, vor allem das Einsetzungsopfer, und forderte das gesamte Detail c. 25—29. Noch später, als man die Dissonanz zwischen Ex. 29 und Lev. 9 fühlte, schob man Lev. 8 ein. Der achte Tag (Lev. 9,1) bezieht sich nrsprünglich nicht auf die sieben Tage in Lev. 8, 33—36, die vielmehr erst mit Rücksicht anf Lev. 9, 1 erfunden sind, sondern auf die erste große Sabbatwoche, an deren Sabbat Mose das Gesetz empfing (Ex. 24, 15b—18a). Mit Ex. 25—29 fällt natürlich auch Ex. 35—40 für P¹. An Stelle von Ex. 25—29 scheint eine kurze Anweisung zum Ban des Heiligtnms weggefallen zu sein. Man kann der echten Priesterschrift nur durch radikale Ausscheidung alles Späteren gerecht werden.

1) Ex. 34, 29ff. ist der echte Schluß zu Ex. 31, 18a. v. 30 ist mit LXX B וקני ישראל zu lesen (cf. c. 24, 11). P¹ hat sich durchaus nicht gescheut, die Ältesten zu nennen; erst durch spätere Korrektur (cf. Lev. 9,3 Sam. LXX) sind sie öfter entfernt worden. Warnm v. 33—35 haggadischer Zusatz sein soll (Baentsch, Holzinger), ist nicht einzusehen. Nur muß zwischen v. 33 und v. 34 etwas ausgefallen sein.

2) Wie sich das himmlische Feuer, das gewiß das Opferwesen inaugurieren soll, zu dem vorherigen Verbrennen durch Aaron verhält, ist nicht recht ersichtlich.

3) Die Bemerkung ist mit größtem Vorbehalt gemacht und bezieht sich dann nnr anf die jetzt stark versehrte ursprüngliche Gestalt des Heiligkeitsgesetzes, das namentlich in c. 23—25 mit späteren Einträgen durchsetzt ist. Jedenfalls ist dies Gesetz das einzige, das ursprünglich von P¹ zwar nicht verfaßt, aber aufgenommen sein könnte, etwa wie das Bundesbnch von E. Auch durch das Heiligkeitsgesetz würde P¹ noch nicht zu einem Gesetzbuch, so wenig wie E durch das Bundesbuch. Alle anderen

Am Sinai scheint nun noch Nadabs und Abihus Tod erfolgt zu sein[1]. Dann wird die Wolkensäule beschrieben, deren Niedersenken und Aufschweben vom Heiligtum das Zeichen zum Rasten und Aufbrechen der Israeliten gibt (Num. 9, 15—18)[2]. Nach einjährigem Aufenthalt am Sinai brechen die Israeliten auf in die Wüste Paran (c. 10, 11f.)[3]. Von dort werden zwölf Kundschafter ausgesandt (13, 1—3. 17a)[3], die Kanaan von der Wüste Ṣin bis Rechob durchziehen (13, 21). Nach 40 Tagen kehren sie zurück und bringen entmutigenden Bescheid (v. 25. 26a. 29. 32). Das murrende Volk wird ursprünglich wohl nicht mit der Ankündigung des Unterganges in der Wüste bestraft (c. 14, 26—38), sondern durch den Untergang des Rädelsführers Korach und seiner Rotte (c. 14, 1a. 2. 5—7. 10. 16, 1a*. 2*. 3—5. 7b? 16a. 19. 23f. 27a*. 32b), der wahrscheinlich Judäer, jedenfalls nicht Levit ist und sich gegen die Prärogative des Levistammes empört[4]. Gegenüber dem

---

Gesetze sind jünger als P^1, wie eine genaue Untersuchung mehr und mehr klarstellen wird.

1) In Lev. 10 halte ich freilich nichts für ursprünglich. So ungeschickt motiviert P^1 nirgends. Was haben sie eigentlich begangen? Ich finde überall, wo Räucherpfannen (מחתה) vorkommen, eine spätere Schicht in P. Man kann sie z. B. Num. 16f. leicht von P^1 abheben, was ihre Nachträglichkeit auch für Lev. 10 nahe legt. Freilich müssen Nadab und Abihu, die nach Ex. 24, 1f. die ältesten Söhne Aarons sind, wegen Num. 20, 22ff., wo Eleazar der älteste ist, auch bei P^1 umgekommen sein.

2) Für den sekundären Charakter von Num. 1—c. 9, 14 verweise ich einfach auf Baentsch. Es ist nichts darin ursprünglich, auch nicht das Naziräatsgesetz, wo Baentsch zweifelt; höchstens c. 6, 22ff. könnte in Frage stehen. Num. 9, 19—23 ist gleichfalls sekundär (Baentsch); natürlich findet sich wieder משמרת (v. 19. 23) cf. S. 311 A. 3.

3) Die silbernen Trompeten (חצצרות Num. 10, 1—10) sind Einsatz (gegen Baentsch), sie kommen in P^1 nicht wieder vor, obwohl sie bei der Eroberung von Jericho (Jos. 6*) recht gut zu brauchen gewesen wären. — c. 10, 13—28 ist sekundär (Baentsch). Ebenso ist die im Stil von Num. 1f. gefertigte Liste Num. 13, 4—16 Eintrag (cf. Baentsch, a. O. S. 517).

4) Num. 14, 26—38 weist nicht nur in v. 30—33, sondern überall so vieles in P^1 Befremdliche auf, daß der ganze Abschnitt zweifelhaft wird. Die sprachlichen Einzelheiten bei Baentsch. Ich vermute, daß P^1 ursprünglich so wenig wie J oder E etwas vom Untergange der ersten Generation brachte. Dann wird der Platz von 14, 26—38 in P^1 für c. 16* frei. Der Aufstand Korachs (c. 16) ist nun in P wieder mit jüngeren Bestandteilen durchsetzt (cf. Wellhausen, Composition^3 S. 102ff. 340ff.; Kuenen in Th. T. 12

Volke, das über diese Katastrophe murrt (c. 17, 6—8), wird Aarons Stamm durch das Wunder an Aarons blühendem Stabe als der gotterwählte ausgewiesen (c. 17, 16—24); gemeint ist damit die Einsetzung des Levistammes in die Priesterschaft[1]. Von Paran aus zieht nun das ganze Volk in die Wüste Ṣin (c. 20, 1aα), wo sich das Quellwunder von Kadesch ereignet (c. 20, 2. 3b. 4. 6. 7. 8aβγbβ. 9f. 11bβ. [12]. 13b)[2]. Von Kadesch geht es zum Berge Hor, wo Aaron stirbt, nachdem sein Sohn Eleazar zum Priester geweiht ist (c. 20, 22—29), weiter nach dem Schilfmeer (c. 21, 4aα) und wieder nordwärts über Obot und Jjje ha Abarim in die Steppen von Moab, Jericho gegenüber (c. 21, 10. 11abα. 22, 1). Hier scheint die Verführung des Volkes durch die Midianiter erfolgt zu sein. Nun war gewiß zunächst der Rachezug Moses gegen die Midianiter erzählt (c. 31, 1—12*)[3], wobei die fünf Könige getötet

---

S. 139ff.). Ich rechne zu P^1 die im Texte genannten Verse, zu P^s v. 2aβ* (die 250 Mann). 8—11. 6. 7a (cf. die Räucherpfannen). 16b? 17f. 20—22 (‖ v. 23f. P^1). 35. Nach P^1 tritt Korach mit andern Vornehmen gegen Mose und Aaron auf. Am folgenden Morgen erfolgt vor dem Versammlungszelt das Gottesurteil, wahrscheinlich wegen v. 32b ganz ähnlich wie bei J und E. Unter משכן (v. 24b. 27a) muß ursprünglich das heilige Zelt gemeint sein, wohin ja nach v. 16. 19 die Aufrührer gekommen sind; durch die Verbindung von P mit JE wurde Korachs Wohnung daraus. Nach P^s tritt Korach mit 250 Leviten gegen Aaron auf und beansprucht das Priestertum (v. 8—11. 6. 7a). Am andern Morgen treten sie neben Aaron alle 250 mit Räucherpfannen vor das Heiligtum und werden dort durch himmlisches Feuer verzehrt (v. 16b? 17f. 20—22. 35).

1) Die Räucherpfannen und was damit zusammenhängt (c. 17, 1—5. 9—15. 25—27 cf. בני מרי und משמרת) sind wie in c. 16 späteres Beiwerk. Ursprünglich handelt es sich in P^1 (c. 17, 16—24) um Hervorhebung des ganzen Levistammes als Priesterstamm. Dann ist aber c. 18, wo Priester und Leviten scharf unterschieden werden, für P^1 befremdlich. In v. 1—20 finden sich viele sprachliche Eigentümlichkeiten (cf. Holzinger, Numeri S. 71f.), so משמרת v. 3. 4f. 8 (S. 311 A. 3); v. 5b knüpft an P^s in c. 17, 9—15 an, v. 3. 5a. 7 an P^s in Ex. 25—29. v. 21ff. ist schon von Holzinger, a. O. S. 72, P^1 aberkannt. Das ganze rein gesetzliche Kapitel ist sekundär.

2) cf. Cornill in ZaW. 11 S. 20ff., mit dem ich freilich nicht ganz übereinstimme.

3) Gegen die Ursprünglichkeit von c. 25, 6—18 hat sich schon Holzinger, a. O. S. 129, gewandt. — Der rein episodische Charakter des Stückes ist nicht Art von P^1 und entspricht der Weise des Diaskeuasten. Pinechas soll gewiß ausgezeichnet werden; v. 9—13 ist wahrscheinlich der Zweck der

werden, das eroberte Land fällt Gad und Ruben zu (c. 32, 2. 4a*. 18f.). Dann erhält Mose die Erlaubnis, das gelobte Land von ferne zu schauen, ohne daß er es betreten darf (Dt. 32, 48—52), und bestellt Josua Sohn Nuns zu seinem Nachfolger (cf. Dt. 34, 9)[1]. Auf dem Berge Nebo stirbt er, wie Aaron 30 Tage lang vom Volke beweint (Dt. 34, 1aα. 8f.).

Auch Josuas Zeit hat P^1 erzählt, freilich auch sie bis auf die Verteilung des Landes äußerst knapp[2]. Beim Jordanübergang

ganzen Erzählung, der auf die Hervorhebung der Linie Eleazars hinausläuft cf. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen S. 496). Freilich scheint P^1 trotzdem von einer Gefährdung durch die Midianiter erzählt zu haben (gegen Holzinger). Denn c. 31, 1—12 im Hauptbestande P^1 abzusprechen, ist kein Grund und wegen c. 32, 4aα P^1 nicht angängig (gegen Holzinger, a. O. S. 149), wenn auch das Stück überarbeitet ist (cf. Dillmann, Numeri S. 188; Baentsch, a. O. S. 651). v. 3 העם ist gerade ein Zeichen für P^1 (Ex. 24, 2. Lev. 9, 7. 15 u. ö. gegen Dillmann, Baentsch, Holzinger). Die 12000 Krieger halten sich gegenüber den ungeheuren Kriegerscharen c. 1. 26 in vernünftigen Grenzen. Ṣur als König neben den andern Königen (v. 8) ist gewiß das Urbild zu Ṣur dem Häuptling (c. 25, 15) und nicht umgekehrt (gegen Holzinger). Die Ausdrücke über das Kriegshandwerk sprechen nicht gegen P^1, da hier sonst kein Krieg erwähnt ist. Für Glosse halte ich v. 6b (abhängig von c. 25, 6ff. 10, 1ff.). 8b (Bileam hat bei P^1 nichts zu suchen). 12a* (אל אלעזר הכהן om. Cod. Sev.). Dagegen ist alles von v. 13 ab späte Haggada, was die Ungeheuerlichkeiten zur Genüge dartun.

1) c. 26 ist eine Variante zu c. 1 (Holzinger, a. O. S. 133) und ebenso späterer Einsatz. Sicherlich ist Dt. 32. 48—52 das Urbild zu Num. 27, 12—14 (Baentsch, Holzinger), denn dieser Abschnitt steht an verkehrter Stelle. Num. 27, 15—23 hält Baentsch für ursprünglich, Holzinger für sekundär. Holzinger wird recht haben. Nach Dt. 34, 9 P^1 bekommt Josua durch die Handauflegung Moses den Geist, nach Num. 27, 18 hat er ihn schon vorher. Viele Ausdrücke und Vorstellungen in v. 15—23 reichen unter P^1 hinab (Holzinger). Doch hat P^1 gewiß eine Einsetzung Josuas gebracht, auf die Dt. 34, 9 zurückblickt (gegen Holzinger), da Josua mindestens in Silo (Jos. 18, 1. 8bff.) eine wichtige Rolle spielt.

2) Nöldeke, a. O. S. 94ff. Man hat an der Existenz von P^1 in Josua gezweifelt (z. B. Wellhausen, Wildeboer), dazu ist kein Grund. Wenn man die spärlichen Notizen zusammennimmt, wo namentlich die Priester eine Rolle spielen, dann ergibt sich eine Parallele zu JE. Nur die Kriegsunternehmungen gegen Ai und die beiden Koalitionen (Jos. 8. 10. 11.) fallen für P^1 natürlich weg. Die Priesterschrift ist im Josuabuche mit JE durch eine spätdeuteronomische Überarbeitung verschmolzen und darum schwerer zu erkennen als vorher, aber sie läßt sich doch noch herausschälen.

tragen Priester die Bundeslade, sie bleiben mitten im Flusse stehen, bis das Volk hindurch ist. An der Stelle, wo ihre Füße standen, richtet Josua mitten im Fluß zwölf Steine auf; sobald sie den Fuß auf das Trockene gesetzt haben, fließt der Jordan weiter (Jos. 3, 6. 13aαβ*. 14b. 15aβ. 16aγ*. 17. 4, 1a. 9. 15—18a*. 19)[1]. In Gilgal hört das Manna auf und sie feiern Passa (c. 5, 10f. 12aβb). Der Untergang Jerichos scheint durch siebenmaligen Umzug an einem Tage herbeigeführt zu werden, sieben Priester mit Posaunen ziehen vor der Bundeslade her und stoßen beim siebenten Umzug in die Posaunen, wodurch die Katastrophe herbeigeführt wird (c. 6, 4aαb. 6. 12b. 13aα. 16a)[2]. Akan, der sich am Gebannten vergriffen hat, wird gesteinigt (c. 7, 1. 25bα). Auch der Betrug der Gibeoniten wird erzählt; sie bleiben am Leben, werden aber zu Holzhackern und Wasserschöpfern für die Kultusgemeinde (c. 9, 18—21). Der Rest des Buches handelt von der Verteilung des Landes. Nachdem sich in Silo ganz Israel versammelt hat, wo das Versammlungszelt aufgestellt und also die Kultuszentrale begründet wird, läßt Josua das ganze Land nach Städten aufnehmen und wirft das Los über das noch unverteilte Gebiet (c. 18, 1. 8b —10)[3]. Während Ruben und Gad ihr Gebiet noch durch Mose empfangen haben (c. 13, 15—28)[4] und Levi als Priesterstamm

1) Der Ausdruck ארון הברית (Jos. 3, 6. 14b? . 4, 9 cf. 4, 16 LXX) spricht nicht gegen P[1], wo die Lade bisher noch nicht vorkam, da diese gewiß vor Ex. 34, 34 genannt war. Die Priester als Träger sprechen entschieden für P. Charakteristisch ist die Version c. 4, 9, wo die Steine, weil kultisch gefährlich, unsichtbar im Jordan liegen.

2) Zur Quellenscheidung cf. vor allem Wellhausen, Composition[3] S. 122f. Doch denkt er für die Version mit den Priestern nicht an P. Durch die Verschmelzung der Quellen ist jetzt möglichst undeutlich gemacht, daß E am siebenten Tage, P beim siebenten Male des ersten Tages die Mauer einstürzen läßt.

3) Jos. 18, 1. 8b—10 wird vor c. 14, 1ff. zu stellen sein. „Der Zweck der Umsetzung von 18, 1 ist, Anschluß an die jehovistische Tradition zu gewinnen" (Wellhausen, a. O. S. 128f.). Die Worte 18, 9 לשבעה חלקים sind Glosse aus v. 5 E.

4) cf. Holzinger, Josua S. 50. P[1] kennt nur Ruben und Gad im Osten, daher ist Jos. 13, 29—31 Zusatz (Bennett, Steuernagel, Holzinger). Wahrscheinlich hat Jos. 13, 15—28 ursprünglich an Stelle von Num. 32, 28—33 gestanden; denn Num. 32, 28—33 ist sekundär, da es nach P[1] in Kanaan nicht zu kämpfen, sondern nur zu erben gab (cf. Num. 32, 18f.).

ausscheidet und mit einzelnen Städten abgefunden wird (cf. c. 14, 1—5), erhalten im Westen nacheinander ihren Erbbesitz Juda (c. 15, 1. 20—63), Joseph (c. 17, 4. 8b. 9. 17, 1a. 2), Benjamin (c. 18, 11a. 21b—28), Simeon (c. 19, 1aβb—v. 8), Zebulon (c. 19, 10b? 11*? 13*. 15f.), Issakar (c. 19, 17b. 18—21. 22*. 23), Ascher (c. 19, 24aβ. 25. 26a. 27aγ. 28a. 29bγ. 30f.), Naphtali (c. 19, 32b. 33. 35—39), Dan (c. 19, 40a. 41—46. 48), schließlich auch Josua und Eleazar (c. 19, 49a. 51)[1].

b. Herkunft.

In zehn Ringen läuft die Erzählung der Priesterschrift ab. Den äußersten Ring bilden Himmel und Erde (Gen. 2, 4a. c. 1), dann folgt der Stammbaum des Menschengeschlechts, das in Adam begründet (c. 5, 1), in Noah und seinen Söhnen neubegründet wird ([c. 6, 9]. 10, 1ff.) und aus dem die Semiten (c. 11, 10ff.), näher die Terachiten (c. 11, 27. 31f.) hervorragen. Die fünf letzten Ringe bezeichnen Ismael (c. 25, 12), Isaak (c. 25, 19), Esau (c. 36, 9a. 6—8), Jakob (c. 37, 2) und endlich die Söhne Jakobs (Ex. 1, 1), mit deren Geschlechtern die Volksgeschichte beginnt. Den Höhepunkt in der Vorzeit erreicht sie in der Sinaiszene, wo sich der Gott Israels den Volksführern offenbart (Ex. 24, 1f. 9—11a), der Dekalog veröffentlicht (Ex. 31, 18a cf. c. 34, 29ff.) und vor allem der Kultus am heiligen Zelt begründet wird (Lev. 9). Seitdem tritt Aaron und sein Stamm Levi als Priesterstamm hervor (Num. 17, 16ff.), die Priester erscheinen als Träger der heiligen Lade (Jos. 3f. c. 6), den innersten Punkt aber in der ganzen Erzählung, deren äußersten Ring die Schöpfung bildet, bezeichnet Silo als das Zentralheiligtum, wo das heilige Zelt aufgestellt wird als Vorbild des einstigen Tempels, und wo das Volk sein Erbteil angewiesen erhält (Jos. 18). Dies Weltbild ähnelt dem der Priester des Marduktempels Esagila von Babel, in dem der Tempel gleichfalls den innersten Punkt bezeichnet, um den sich die Kreise freilich nicht der Geschichte, sondern der Naturwelt ringen.

Man braucht heute nicht mehr zu beweisen, daß das Buch priesterlichen Kreisen entstammt, und ebensowenig, daß es in der jerusalemischen Priesterschaft seinen Ursprung genommen hat. Das Volkstümliche ist ganz und gar zurückgedrängt. Wohl sind dem

[1]) Jos. 20f. 22, 9ff. ist sicher sekundär, vielleicht auch c. 14, 1—5.

Schreiber die Geschichten aus der Väterzeit bekannt, an denen sich die Phantasie des Volkes am liebsten erfreute, doch hat er kein Interesse an ihnen, und meist hat er sie als dem legitimen Kultusideal zuwider einfach beseitigt. Der Kultus ist ihm Kern und Stern, das Volksleben gilt ihm wenig. Als gleichfalls sicher darf gelten, daß die Entdeckung und Veröffentlichung des Deuteronomiums älter ist als die Priesterschrift; denn der Kultus an nur einem Heiligtum wird nicht im Kampfe gegen die übrigen heiligen Stätten behauptet, sondern er versteht sich von selbst. Unmöglich können die Väter geopfert haben, die profane Schlachtung datiert von Noah und nicht von Josia an. Und gegenüber dem Deuteronomium, wo die Leviten eine so geringe Rolle spielen, erscheint Levi seit Moses Zeit als stolzer, selbstbewußter Priesterstamm.

Um nun diesseits des Deuteronomiums einen zeitlichen Vergleichspunkt für die Priesterschrift zu finden, woran ihr genaueres Datum erkennbar ist, empfiehlt es sich, einen Blick auf das Buch des priesterlichen Propheten Hesekiel zu werfen. Die nahe sprachliche Verwandtschaft zwischen beiden Büchern ist durch eindringende Untersuchungen so sicher gestellt, daß wir sie voraussetzen können und nur daran zu erinnern brauchen[1]. Hier sollen nur einige sachliche Berührungen in der beiderseitigen Vorstellungswelt genannt werden. Leider hat P keine Paradiesgeschichte, die wir mit der hochpoetischen, an die Grenzen der Mythologie rührenden bei Hesekiel vergleichen könnten. Dieser kennt den Garten Eden als Gottesgarten auf dem Gottesberge im fernen Norden, wo einst der Mensch als reines weises Wesen in Gemeinschaft mit dem Cherub wandelte, bis er an der Hybris zugrunde ging und vom Gottesberge herabgeschleudert wurde (Ez. 28, 13ff. cf. 31, 8f. 16. 18. 36, 35)[2]. Fast scheint es, als habe P diese Paradiesvorstellung absichtlich ausgelassen wegen des mythologischen Zuges. Eine Verwandtschaft zwischen Hesekiel und P ist es aber, wenn dort Gott wie ein Mensch gestaltet erscheint (Ez. 1, 26) und hier der Mensch als Gott ebenbildlich gedacht wird (Gen. 1, 26f.). Auch eine der priesterlichen ähnliche Sintflutgeschichte muß Hesekiel gekannt haben. Er kennt Noah als einen Gerechten, der dem Unheil entrann (Ez. 14, 14. 20. cf. Gen. 6, 9ff.), er hat die Vor-

1) cf. vor allem Giesebrecht in ZaW. 1 S. 177ff.

2) Ez. 28, 14 l. אֶת [הַ]כְּרוּב nach LXX (Cornill, Der Prophet Ezechiel S. 360) und v. 16 l. וְאִבַּדְךָ [הַ]כְּרוּב zum Teil nach LXX (Cornill, a. O. S. 362).

stellung der Urflut (t'hôm), die heraufstürzt aus der Tiefe und die Erde bedeckt (Ez. 26, 19 cf. Gen. 1, 2. 7, 11b. 8, 2a), und weiß auch von den Seeungeheuern (tannîn Ez. 32, 2 cf. Gen. 1, 21) in den Meeren. Endlich nennt er den Kriegsbogen in den Wolken am Tage des Regengusses und berührt sich hier aufs engste mit der schönen Schilderung des Regenbogens bei P (Gen. 9, 13ff.). Besonders nahe steht sein Bild von der Völkerwelt dem priesterlichen; denn wir finden bei ihm die Nordvölker Gomer (Ez. 38, 5), Magog (38, 2f. 39, 6), Tubal und Meschek (32, 26. 38, 2f. 39, 1), Togarma (38, 6), die Westvölker Kittim (27, 6) und Tarschisch (38, 13), endlich die südlichen Völker Scheba und Dedan (38, 13) ganz wie in der priesterlichen Völkertafel (Gen. 10, 2—7)[1]. Weiter kennt er die Verheißung Kanaans an den einzigen Abraham (Ez. 33, 24 cf. Gen. 17, 8) und an Jakob (Ez. 28, 25. 37, 25 cf. Gen. 35, 12). Die Urbevölkerung bezeichnet er wie P als Chetiter, doch auch als Amoriter (Ez. 45, 3. 45 cf. Gen. 23, 1ff. 26, 34f. 27, 46. Num. 13, 29). Die Offenbarung des Jahvenamens verlegt er wie P nach Ägypten (Ez. 20, 5 cf. Ex. 6, 2), und er streift auch den Sinaibund (Ez. 20, 10f. cf. 16, 8). Ja am Sinai kennt er eine Veröffentlichung von Gesetzen und Rechten, deren Befolgung dem Menschen das Leben erhält (20, 10f.). Wenn wir die Aufnahme des Heiligkeitsgesetzes in die älteste Priesterschrift annehmen dürfen, so ergibt sich hier eine auffallende Parallele; denn gerade diese Kapitel werden als Gesetze und Rechte bezeichnet, durch die sich der Mensch das Leben erhalten kann (Lev. 18, 4f. 26. 19, 37. 20, 22. 25, 18. 26, 15)[2]. Mit der Erscheinung der Herrlichkeit Jahves (k'bôd jahve Ex. 24, 17. Lev. 9, 6. 23 cf. Ez. 3, 23. 10, 4. 43, 5 u. ö.) auf dem Sinai (Ex. 24, 9—11a) weist Hesekiels Theophanie (Ez. 1. 10) große Ähnlichkeit auf; hier wie dort erscheint Gott über gewölbter, der Himmelskugel ähnlicher (rakîa' Ez. 1, 22. 26 cf. Gen. 1, 6ff.) Fläche, hier wie dort spielt das Sapphirblau eine Rolle (Ez. 1, 26 cf. Ex. 24, 10). Auch Gottes Erscheinung in Gewölk und Feuer ist beiden priesterlichen Schriftstellern gemeinsam (Ez. 1, 4 cf. Num. 9, 15f.). Das merkwürdige Bild vom blühenden Stabe bei

1) Dabei sind die Ez. 27, 9b—25a genannten Völker nicht mit berücksichtigt, weil dieser Passus von Manchot in ZprTh. 14 S. 423ff. und Bertholet, Hesekiel S. 138f., angezweifelt worden ist.

2) cf. Horst, Leviticus XVII—XXVI und Hezekiel S. 73.

Hesekiel (c. 7, 10)[1] erinnert bis auf den Wortlaut unmittelbar an Aarons blühenden Mandelstab (Num. 17, 23). Kadesch wird Meribat Kadesch bei Hesekiel und P genannt (Ex. 47, 19. 48, 28 cf. Num. 20, 13b. 22.

Diese Anklänge zwischen beiden Schriften können unmöglich zufällig sein, um so weniger, als beide, wie bemerkt, in gleichgiltigeren Dingen die größte Verwandtschaft des Sprachgebrauchs aufweisen. Sie beweisen mindestens so viel, daß zu Hesekiels Zeit, also zu Beginn des babylonischen Exils, die Bilderwelt und die sprachliche Ausdrucksweise bereits vorhanden waren, die uns in der Priesterschrift wieder begegnen. Daß Hesekiel aber der Schöpfer dieser Bilderwelt und Ausdrucksweise sei, muß als höchst unwahrscheinlich gelten; denn bei ihm findet sich alles gelegentlich und zerstreut, in P^1 dagegen voller Zusammenhang. Auch daß er sofort von babylonischer Phantasie beeinflußt worden und so zum Schöpfer einer neuen Literatur geworden sein soll, läßt sich schwer begreiflich machen. Also lebte diese Vorstellungswelt gegen Ende der vorexilischen Zeit vielmehr bereits in den priesterlichen Kreisen Jerusalems, und aus ihr haben vermutlich sowohl Hesekiel als die Priesterschrift geschöpft. So erhebt sich noch die Frage, welches von diesen beiden Büchern älter ist.

Noch immer stehen sich hier zwei Ansichten gegenüber, von denen die eine, jetzt herrschende, Hesekiel für älter erklärt, die andere dagegen die Priesterschrift über ihn hinaufrückt. Wahrscheinlich wird die zweite im Rechte sein. Man muß freilich aus der Priesterschrift alle die Bestandteile ausscheiden, die oben ausgeschieden sind, also alle an den Hauptstock angelagerten Erzählungen überarbeitender oder kasueller Art und besonders alle Gesetze, abgesehen etwa vom Heiligkeitsgesetz in seiner Grundform (Lev. 17, 26*)[2]. Das kann aber ohne Gewaltsamkeit geschehen

1) Zum Text cf. Cornill, a. O. S. 214. In v. 11 liest Cornill gewiß richtig וקמל [ה]מטה.

2) cf. Klostermann in ZlTh. 38 S. 401ff.; Wurster in Za W 4 S. 112ff.; Baentsch, Das Heiligkeitsgesetz; S. 13ff. Exodus Leviticus Numeri S. 387ff. Ich rechne zur Grundform c. 17—20. 21f.* 23, 9—22. 39—44*. 24, 15—22. 25, 1—7. 26, 1—26. — Namentlich c. 23—25 sind stark überarbeitet. Ursprünglich ist gar keine Beziehung auf die Geräte des Heiligtums genommen, auch das Jobeljahr und die Levitenstädte in c. 25 können nicht ursprünglich sein; c. 26 ist im Exil um v. 27ff. vermehrt worden.

und verhilft dem gar nicht unschönen Bilde der ersten Priesterschrift erst zu seinem fremdartigen Glanze. Daß die so erreichte Urgestalt des Buches zwischen der Veröffentlichung des Deuteronomiums und Hesekiel geschrieben und dann von Hesekiel für seine Erinnerungen an die Sagengeschichte, allerdings neben andern Quellen[1], mit verwertet sein kann, ist sehr wohl möglich und dünkt mich sogar wahrscheinlich. Dann ist aber zugleich Jerusalem und nicht Babel als Heimat dieser ältesten Priesterschrift anzusehen. Die Frühlingsära (Gen. 8, 13a cf. Ex. 12, 4) war kurz vor 600 v. Chr. in Judäa vorhanden (Jer. 36, 22). Die Verheißung von Königen an Abraham (Gen. 17, 16) und Jakob (c. 35, 11) erklärt sich doch besser, wenn es zur Zeit des Schreibers noch Könige gab, als in der nachexilischen Theokratie. Die Schonung von Moab und Ammon, in deren Gegend zur Mosezeit vielmehr Midian erscheint (Num. 31, 1—12), und die freundliche Stellung zu Edom (Gen. 36, 6—8) erklärt sich viel besser aus der Zeit kurz vor dem Exil, als man sich mit diesen Völkern verbinden wollte, denn in der nachexilischen Zeit (cf. Dt. 2, 1ff.). Die Behauptung einer einzigen Kultuszentrale war für die jerusalemische Priesterschaft nach der entscheidenden Vorarbeit des Deuteronomiums selbstverständlich. Der Levistamm erscheint in der Urgestalt noch ganz wie im Deuteronomium als Priesterstamm (Num. 17, 16—24); der von Hesekiel begründete Unterschied zwischen den sadokidischen Priestern und den Leviten als niederem Klerus (Ez. 40, 46. 43, 19. 44, 9ff. 48, 11) ist also von P^1 ursprünglich noch gar nicht gemacht. Das ist der Hauptgrund für die Abfassung vor Hesekiel. Die dargebrachten Hauptopfer aber, nämlich für den Priester ein Kalb als Sündopfer und ein Widder als Brandopfer und für das Volk ein Ziegenbock als Sündopfer, ein Kalb und Schaf als Brandopfer und ein Rind und Widder als Vollopfer mit dem zugehörigen Speisopfer, stellen in der einfachsten Form die wichtigsten Gestalten der damaligen Opferpraxis in Jerusalem vor (Lev. 9). Wie viel mehr detailliert ist hier die Opfergestaltung bei Hesekiel (Ez. 40, 38ff. 42, 13. 43, 13ff. 44, 29. 45, 13ff. 46, 1ff.), wo nicht nur mehr Arten unterschieden werden, sondern auch der Ritus viel ängstlicher festgesetzt wird. Ebenso aber läßt sich das Alter des Heiligkeitsgesetzes vor Hesekiel behaupten, mag es nun ursprünglich in der Priesterschrift gestanden haben oder nicht. Auch hier wird

1) cf. Geschichtsbetrachtung S. 161ff.

kein Unterschied zwischen Priestern und Leviten gemacht[1]. Wenn ein Oberpriester vor seinen Brüdern ausgezeichnet wird (Lev. 21, 10)[2], so muß man sich erinnern, daß schon vor dem Exil Jojada, Uria, Chilkia über die andern Priester hinausragen. Von den Opfern fehlt im Heiligkeitsgesetz Sündopfer und Schuldopfer[3], wir finden nur die althergebrachten Formen des Brandopfers und Vollschlachtopfers mit dem zugehörigen Speisopfer (Lev. 17, 5. 8. 19, 5f. 22, 17f. 21)[4]. Die Feste sind noch die alten agrarischen, also Mazzenfest mit Passa, Wochenfest und Laubhüttenfest (Lev. 23, 9—22. 39ff.)[5], und zwar waren alle ursprünglich noch undatiert. Ganz anders bei Hesekiel, wo wir neben der ausgebildeten Opferordnung auch eine ausgebildete Festordnung finden (Ez. 45, 13ff.).

Nach alledem darf die Priesterschrift mit dem Heiligkeitsgesetz als ein Werk der jerusalemischen Priesterschaft aus dem Ende des 7. Jahrhunderts angesehen werden. Die Entdeckung des Deuteronomiums hat es veranlaßt, wie besonders aus der Hervorhebung Silos als der Kultuszentrale erhellt. Doch im Unterschiede vom Deuteronomium ist das Gewicht in der Geschichtsbetrachtung nicht auf die Gesinnung und die Religion, sondern auf den Kultus gelegt. Das Buch kann als Programm der energischen Priesterschaft der Hauptstadt aufgefaßt werden, um sich den Ertrag der deuteronomischen Bewegung nutzbar zu machen.

c. Verhältnis zur älteren Sage.

Wenn wir die Priesterschrift, nachdem wir uns ihren Inhalt und ihre Herkunft vergegenwärtigt haben, mit den beiden alten Sagenbüchern vergleichen, so fällt ihr zeremonialer Charakter namentlich für den Unterschied in der Geschichtsbetrachtung auf. Es darf heute als Gemeingut gelten, daß der Kultus das Thema der Priesterschrift ausmacht. Die drei großen Geschichtsperioden

1) Die Berücksichtigung der Leviten c. 25 ist sekundär; cf. Baentsch, Heiligkeitsgesetz S. 53ff. Zum Kern cf. Baentsch, a. O. S. 63.

2) Lev. 21, 10aβγ (von אשר יוצק an) ist sekundär nach Ex. 28, 41. 29, 29f. (Baentsch, Heiligkeitsgesetz S. 39; Exodus Leviticus Numeri S. 407).

3) Das Schuldopfer Lev. 19, 21f. ist redaktionell (Baentsch, Heiligkeitsgesetz S. 30; Exodus Leviticus Numeri S. 399).

4) cf. Baentsch, Heiligkeitsgesetz S. 144ff.

5) cf. George, Die älteren jüdischen Feste; Wellhausen, Prolegomena[4] S. 82ff.

der nachsintflutlichen Menschheit bestimmen sich nach drei Bundesschlüssen zwischen Gott und Menschen, die erste nach dem Bunde mit Noah, wodurch die Heiligkeit des Menschenlebens gegenüber dem Tierleben festgestellt wird, dessen profane Schlachtung erlaubt ist, die zweite nach dem mit Abraham, wodurch unter dem Zeichen der Beschneidung ein neues Geschlecht aus den Völkern ausgesondert wird, die dritte nach dem mit Mose und dem Volke[1], wodurch der israelitische Kultus begründet wird. Mit diesen Perioden sind zugleich drei Offenbarungsstufen Gottes gegeben, wonach er als Elohim, als El Schaddai und als Jahve erkannt wird. Das eigentliche Interesse des Buches aber haftet an der dritten Periode, und hier steht der Kultus am Zentralheiligtum mit seinem Priestertume im Mittelpunkt. Der Sinai als die erste Stätte des Kultus und Silo als die Kultuszentrale in Kanaan bezeichnen die wichtigsten Punkte der Erzählung. Die Opfer werden in feierlicher Folge um ihrer selbst willen dargebracht; nie ist vor Mose geopfert worden, auf ihn ist der Opferkultus zurückgeführt Neben Mose tritt Aaron immer stärker hervor; er wird wie ein Fürst seines Stammes behandelt, in dem sich Levi als Priesterstamm repräsentiert. Als priesterlicher Führer tritt er neben Mose als den Vermittler des Gesetzes fast ebenbürtig. Diese Akzentuation des Kultus verwandelt die gesamte Sagengeschichte. Das blühende Leben ist aus ihr geflohen, fremdartig und ernst, ohne inneres Eigenwesen sind die Figuren gebildet.

Der starke Gegensatz in der Geschichtsbetrachtung zwischen der Priesterschrift und den alten lebenquellenden Erzählungen des Jahvisten und Elohisten darf uns aber nicht blind machen gegenüber den engen Beziehungen, die in der Überlieferung das jüngere mit den älteren Büchern verbinden. Schon der Umfang des Buches ist dem der älteren Vorgänger nachgebildet. Namentlich mit J zeigt sich insofern große Verwandtschaft, als wir auch in der Priesterschrift eine Urgeschichte finden, von Abraham bis auf Josua aber bewegen wir uns in derselben Hauptbahn der Ereignisse wie bei J und E. Dort wie hier sind Abraham und Mose die führenden Geister, dort wie hier sehen wir Israel in Ägypten bedrückt, durch schwere Plagen wird Pharao wegen seiner Wider-

---

1) Die Bezeichnung der Lade als Bundeslade (Jos. 3, 6 u. ö.) beweist, daß in P^1 ein Bund am Sinai erwähnt war, doch wohl vor Ex. 34, 34.

setzlichkeit gezüchtigt, der Übergang über das Schilfmeer führt zur endgiltigen Befreiung des Volkes. Am Sinai empfängt es durch Mose den Dekalog und die heilige Lade des Bundes, im weiten Bogen wird Kanaan von den Steppen Moabs aus erreicht, Jericho fällt, und das Land wird an die Stämme verteilt. Die Hauptstücke der Überlieferung sind also hier wie dort vorhanden. Nur zeigt sich dabei, daß die Priesterschrift den Zusammenhang der Ereignisse nicht motiviert. Man weiß nicht, warum Israel zum Sinai zieht, warum es den weiten Bogen um Edom und Moab macht, man erfährt nichts von Feinden in Kanaan: das Land muß nicht erst noch erobert werden, es liegt bereit zu Israels Füßen. Gerade in diesen leblosen Zügen aber ist der Beweis gegeben, daß die Sage von P nicht mehr bildsam und wachstumsfähig war, sondern von Adam bis auf Josua in den Hauptereignissen gegeben vorlag. Das legt nun eine Abhängigkeit von den älteren Sagenbüchern schon sehr nahe.

Sie wird aber im einzelnen bestätigt, und zwar ist sowohl der Jahvist wie der Elohist von P verwertet. Das zu beweisen, müssen wir die unterscheidenden Merkmale von J und E herausheben und ihre Einwirkung auf P aufzeigen. Dabei haben wir das Verhältnis von P zu jeder der beiden älteren Quellen getrennt zu beachten und dann erst zu fragen, ob sie etwa noch getrennt oder schon in der Harmonistik des Jehovisten der Priesterschrift vorlagen.

Mit der Jahvequelle hat P die Urgeschichte gemein. Allerdings ist es gerade hier nicht möglich, eine Abhängigkeit der jüngeren Schrift von der älteren zu behaupten. Denn die bunte Fülle der Erzählungen dort fehlt der Priesterschrift. Wir finden nur das Schöpfungswerk, die Reihe der Urväter, die Sintflut, die Völkertafel und die Semitenliste wieder. Von den Menschen im Paradiese, von Kain und seinem Geschick und Geschlecht, von den Engelehen, von Noah dem Weinbauer, vom Turmbau zu Babel keine Spur. Dazu kommt aber eine durchgreifende Verschiedenheit im Schöpfungsbericht, die jedermann kennt, und auch die Sintflutgeschichte ist variiert, vor allem erzählt J nichts vom Regenbogen[1], und dagegen P nichts vom ersten Opfer nach der Flut. Die hervorgehobenen Varianten in P beruhen nun durchaus

1) Die Annahme, daß auch J ursprünglich die Erzählung vom Regenbogen gebracht habe, ist ganz unbegründet.

nicht auf einem Schema, das etwa der priesterliche Charakter mit sich brachte, sondern auf hochpoetischen Zügen wie dem siebentägigen Schöpfungswerke und dem Zeichen des Regenbogens. Hier zeigt also P eine von J unabhängige Überlieferung. Um so wichtiger ist, daß diese mit dem Grundstock der jahvistischen parallel läuft, auf den die übrigen glänzenden Geschichten erst aufgepfropft sind. Wir müssen daraus schließen, daß der Inhalt dieses Grundstocks eine gemeinsame Urgestalt für J und P fordert. Nur für die Schöpfungsgeschichte scheint das nicht zu gelten; denn hier weichen J und P so stark voneinander ab, daß man die gegenwärtigen Berichte kaum auf eine identische Urgestalt bringen kann. Indessen finden wir im Jahvisten einige Bruchstücke wie erratische Blöcke anderer Herkunft mitten in der Erzählung vom Erkenntnisbaume und Sündenfall, nämlich den Lebensbaum (Gen. 2, 9bα. 3, 22. 24), den Weltstrom (c. 2, 10—15), die Kerubim und das Wandelschwert (c. 3, 24) und wohl auch die Namengebung der Eva (c. 3, 20). Diese Bruchstücke sind jetzt mit dem Ganzen verwoben, namentlich den Lebensbaum kann man nicht mehr aus dem Zusammenhange lösen, aber sie sind doch anderer Provenienz. Mit ihnen gerade haben nun Hesekiels Phantasiebilder manche Verwandtschaft. Als Quellort des vierteiligen Weltstromes, von dem Euphrat und Tigris zwei Arme bilden, muß der Garten Eden sicherlich hoch im Gebirge und zwar im Norden gedacht werden; so ist aber auch Hesekiels Vorstellung (Ez. 28, 11ff.) von seiner Lage, wie auch Hesekiel das Bild des Lebensstromes verwertet (c. 47, 1). Dort oben wohnen die Kerubim gerade wie bei Hesekiel, wie sie denn als Bilder der vielgestaltigen Wetterwolken in die Höhen des Gebirges gehören. Hesekiels Bilderwelt aber ist nicht nur das Mittel, um diese Bruchstücke zu verstehen, sondern steht auch, wie wir sahen, der Priesterschrift nahe, und so scheinen die genannten Bruchstücke letztlich doch auf eine gemeinsame Vorstellung zu führen, die auch der Priesterschrift bekannt war, aber von ihr unterdrückt wurde. Dann läßt sich also für den trümmerhaften Grundstock von J und für P zwar keine literarische Abhängigkeit, aber eine sachliche Verwandtschaft aufzeigen. Nur in der Völkertafel und dem Semitenstammbaum scheint sich P direkt an J anzulehnen; die Völkertafel mußte natürlich nach den veränderten Verhältnissen umgebildet werden.

Deutlich erkennbar ist die Abhängigkeit von der jahvistischen Überlieferung in der Vätergeschichte. Von Charan zieht Abraham

aus und mit ihm Lot (Gen. 12, 4b. 5), in Kanaan trennen sich beide, Lot wohnt im Jordangau in Sodom und Gomorrha (c. 13, 6. 11b. 12abα. 19, 29), Abraham in Chebron (c. 23, 1ff.). Alle diese Züge fehlen der Elohimquelle und sind der Jahvequelle eigentümlich. Man könnte nun hier ähnlich wie in der Urgeschichte auf eine J und P gemeinsame Quelle schließen, aus der beide Erzähler unabhängig voneinander geschöpft hätten. Doch näher betrachtet ist das unmöglich. Denn eine echte Erzählung bringt hier P überhaupt nicht, sondern nur einen kurzen Auszug, der nur bei der Kenntnis der jahvistischen Erzählung verständlich wird. Auch zeigt die enge Verschmelzung mit der freilich stark abgewandelten Ismaelgeschichte und dem Bündnis Gottes mit Abraham (Gen. 17), daß das jahvistische Sondergut bereits in seiner Verflechtung mit der auch von E vertretenen Hauptüberlieferung dem priesterlichen Erzähler vorlag. Dann können wir aber mit Hilfe von P die jetzt versehrte Jahvequelle an einem wichtigen Punkte ergänzen. Zwar das Zeichen der Beschneidung beim Bundesschluß gehört wie die Offenbarung Gottes als El Schaddai zur Theorie der Priesterschrift. Aber das Begräbnis Abrahams und Saras in Makpela bei Chebron (c. 23. 25, 7ff.) ist schwerlich erfunden. Die Nachricht hängt gewiß mit den jahvistischen Sondergeschichten zusammen, die Abraham in Chebron wohnen lassen; die jahvistische Erzählung ist von P benützt, aber später zugunsten von P verdrängt worden.

Ein weiterer Zusammenhang mit J liegt in den Genealogien von P vor. Wir haben schon die Völkertafel so aufgefaßt. Doch auch die Ismaelitertafel (Gen. 25, 12—17 P) im Verhältnis zur Keturäertafel (c. 25, 1—4 J) darf wohl so verstanden werden, und vielleicht auch die Liste der edomitischen Fürsten (c. 36, 40—43 P [1]), verglichen mit der edomitischen Königsliste (c. 36, 31—39 J). Allerdings ist hier ganz verschiedenes Material verwandt. Aber das Fehlen solcher Listen in der J und E gemeinsamen Hauptüberlieferung und die Abhängigkeit in P von J in der Erzählung von Abraham und Lot macht auch hier den Schluß sicher, daß die Anlage des jahvistischen Werkes der Priesterschrift wohl bekannt war. Die Fülle weiterer Beispiele von Abhängigkeit der Priesterschrift gegenüber J aus der späteren Erzählung liegt allenthalben zutage und braucht hier nicht ausdrücklich angeführt zu werden.

Ebenso gewiß aber hat P die Elohimquelle gekannt und verwertet. Der Hauptbeweis liegt hier in der theologischen Reflexion über den Gottesnamen Elohim. Wie in E, so offenbart sich in P

Gott erst Mose unter dem Jahvenamen (Ex. 6, 2 P cf. 3, 14 E). Dabei ist nun unverkennbar, daß nicht nur die Grundschrift (E^1), sondern auch die späteren elohistischen Einsätze (E^2) für P maßgebend waren. Denn der Gedanke von Offenbarungsstufen im Gottesnamen ist E^1 noch fremd, wohl aber in E^2 vorhanden. Hier ist vor der Moseoffenbarung wie in der Grundschrift Elohim gesagt (Gen. 35, 1—5. 6b. 7), hinter ihr dagegen Jahve (Ex. 4, 1—16 usw.), also ein Unterschied der religiösen Erkenntnis angenommen. Diese Beobachtung ist von P nun weiter ausgestaltet bis zu einer dreifachen Unterscheidung nach Elohim, El Schaddai und Jahve entsprechend dem dreifachen Bunde. Auch die Bekanntschaft mit dem heiligen Zelte neben der Lade in P führt auf Abhängigkeit von $E^1 + E^2$; denn dies Zelt ist der Grundschrift (E^1) schwerlich bekannt gewesen, sondern erst der jüngeren Schicht (Ex. 33, 7—11 E^2). Elohistisch ist ferner die Figur Aarons, der wiederum wie in E^2 als Sprecher für Mose vor Pharao auftritt (Ex. 7, 1 P cf. c. 4, 14—16 E^2), während nach E^1 die Begleitung Moses von den Ältesten gebildet wurde (Ex. 3, 18), und an E^2 erinnert endlich die Hervorhebung Levis als des Priesterstammes (Num. 17, 16ff. P cf. Ex. 32, 25—29. 4, 14 E^2). Wenn wir noch an Kalebs Rolle in der Kundschaftergeschichte (Num. 14, 6 P cf. 13, 30 E), an die Katastrophe von Jericho (Jos. 6) und vor allem an die Verteilung Kanaans durchs Los am Heiligtum (Jos. 18) erinnert haben, so wird die Abhängigkeit von der elohistischen Überlieferung einleuchten; sie ließe sich durch vermehrte Beispiele weiter begründen.

Man kann nunmehr nicht zweifeln, daß J und E der Priesterschrift in schriftlicher Gestalt vorlagen. Die epitomische Abrahamgeschichte zeigt das für J und die nicht nur auf der elohistischen Grundschrift (E^1), sondern auf den späteren Einsätzen (E^2) mit ruhenden Vorstellungen für E. Denn hier läßt sich eine dritte, etwa rein mündliche Überlieferung neben J und E nicht auffinden, da wir früher die jahvistische Abrahamgeschichte und die um E^2 vermehrte elohistische Grundschrift nicht als volkstümlichen Urbestand, sondern als literarische Gebilde begriffen haben. Doch scheinen außer J und E dennoch auch andere Quellen, mündliche oder schriftliche, für P vorhanden gewesen zu sein. Wir haben das schon in der Urgeschichte gesehen, wo z. B. das schöne Bild des Regenbogens auf eine auch Hesekiel bekannte Vorstellung zurückweist. Dasselbe gilt wohl von der Offenbarung Gottes

auf sapphirner Kugel (Ex. 24, 9—11 a), die gleichfalls der Phantasiewelt Hesekiels entspricht (Ez. 1. 10). Von geschichtlichen Nachrichten ist sehr merkwürdig die Bezeichnung der Urbewohner Judäas als Chetiter (Gen. 23. 26, 34 f.); denn sie läßt sich weder aus J verstehen, wo die Chetiter in der Nähe von Sidon wohnen (Gen. 10, 15), noch aus E, wo sie gar nicht vorkommen. Aber auch aus der Luft gegriffen ist die Nachricht schwerlich, Hesekiel hat sie anerkannt (Ez. 16, 3. 45), und wir dürfen sie nicht unbesehen beiseite schieben. Noch mehr gilt das von der Vorstellung Silos als der ältesten heiligen Stätte im eroberten Lande (Jos. 18, 1). Denn hier ist die Priesterschrift gegenüber J und E zweifellos im Recht, wie ein Blick auf das erste Samuelisbuch (1. Sam. 4) zeigen kann. In Silo hat wirklich die Lade gestanden und die Elidenfamilie geamtet. Wohl mag P bei der Betonung dieser Stätte von der deuteronomischen Betrachtung abhängig sein (1. Sam. 1—3) und aus entsprechender Quelle schöpfen. Aber das ändert nichts am Werte der Nachricht. An seine Vorgänger ist nun P durchaus nicht sklavisch gebunden, sondern modelliert die gegebenen Erzählungen frei, wenn auch meist nach theoretischen Grundsätzen. Die Beschneidung als Bundeszeichen (Gen. 17), die Offenbarung des Gesetzes am Sabbat (Ex. 24, 16), das rituelle Opfer (Lev. 9), der blühende Mandelstab Aarons (Num. 17), die Priester als Träger der Bundeslade beim Jordanübergang und bei Jericho Jos. 3. 6) sind hinlängliche Beispiele dafür. Man hat auch die Phantasiekraft unserer Schrift neuerdings zu sehr unterschätzt, weil man sie immer vorzugsweise als Gesetzbuch faßte, was sie gar nicht ist, und ihrem Grundbestand zu viel von dem späteren Beiwerk zuschrieb, das gar nicht auf ihre Rechnung kommt. Das Großartige fehlt ihr durchaus nicht, wie von der Schöpfungsgeschichte anerkannt ist und auch von der Sinaiszene in der ursprünglichen Gestalt behauptet werden darf, nur ist es fremdartig und starr wie bei Hesekiel, es ist priesterliche Phantasie.

Zum Schluß bleibt noch die Frage, ob J und E der Priesterschrift noch getrennt oder schon verbunden durch den Jehovisten vorlagen. Der Zeit nach ist die noch getrennte Existenz dieser Bücher wohl möglich; denn die mit P etwa gleichzeitige Einleitung in das Deuteronomium (Dt. 1—3) kannte sie noch. Sie ist aber auch wahrscheinlich als Vorlage von P. Denn die Unterscheidung in Offenbarungsstufen nach dem Gottesnamen in E konnte nach der Verschmelzung von J und E kaum noch klar von P erkannt

werden, da die Namen Jahve und Elohim jetzt durcheinander gehen. Und auch sonst würde die Abhängigkeit bald von J, bald von E bei getrennten Quellen viel natürlicher sein als bei dem gegenwärtigen Quellengewirr. Vor allem kommt die Frage nach dem Untergang der ersten Generation in Betracht. Die Nachricht ist vor dem Jehovisten (JE) nicht nachzuweisen, das Deuteronomium (Dt. 2, 10ff.) und Hesekiel (c. 20, 15) kennen sie wahrscheinlich aus JE[1]. Sie steht nun jetzt auch in P (Num. 14, 26—38) und würde, wenn ursprünglich, die Abhängigkeit vom harmonistischen Werke JE ziemlich sicherstellen. Aber gerade diese Episode weist in P so viel sprachliche Fremdartigkeiten auf, daß wir sie dort nicht haben für ursprünglich erklären können. Vielmehr scheint sie die Erzählung vom Aufruhr Korachs (Num. 16) wie bei J und E, so auch bei P von ihrem Platze gedrängt zu haben. Ist aber Num. 14, 26—38 ein späterer Zuwachs zu P und fehlte hier ursprünglich die Nachricht vom Untergange der ersten Generation, dann ist eine Abhängigkeit der Priesterschrift vom Jehovisten mit nichts zu erweisen. Und da sie aus sachlichen Gründen unwahrscheinlich ist, so werden wir sie ablehnen dürfen, vielmehr wird der Erzähler die alten Sagenbücher noch getrennt vor sich gehabt haben.

II. Die Geschichte.

Wir haben das nordhebräische Sagenbuch bisher als eine Schöpfung der Literaturgeschichte zu verstehen gesucht. Seine Herkunft, sein Werden, seine Wirkungen in der nachfolgenden Literatur, seine Stellung zu den verwandten südhebräischen Quellen hat uns beschäftigt. Damit erschloß sich mehr und mehr der Zugang zu seiner Überlieferung. Jetzt treten wir im Anschluß an diese Frage in den letzten Teil der vorgesetzten Aufgabe ein, der uns die Sage als eine Schöpfung der Geschichte zeigen soll. Denn alle Sage entspringt letztlich wie ein grüner Baum aus den Wurzeln der Geschichte, die Geschichte nährt sie mit ihrer Kraft, und die letzte und höchste Aufgabe der Sagenforschung muß darum immer

1) cf. Geschichtsbetrachtung S. 171f.

bleiben, in der poetischen Bilderwelt, die des Volkes Seele erfüllte und im Volksmunde Ausdruck empfing, die ernsten, unverrückbaren Formen und Inhalte der geschichtlichen Wirklichkeit wiederzufinden. Das kann freilich nur annähernd geschehen, denn die Fehlergrenze ist gerade auf diesem Gebiete ungemein groß. Aber die Schwierigkeit der Aufgabe enthebt uns nicht der Notwendigkeit, sie in Angriff zu nehmen.

Der Vergleich der nordhebräischen Überlieferung mit der judäischen Sage hat uns die Erkenntnis gebracht, daß die Hauptüberlieferung der Frühgeschichte Israels nicht in Judäa, sondern in Ephraim am reinsten ausgebildet wurde und gerade in der Elohimquelle vorliegt. Erst nachträglich wurden in Judäa mit ihr andere Überlieferungen zusammengearbeitet, in denen sich namentlich ein Interesse an den judäischen Gegenden und den Leastämmen ausspricht. Die Elohimquelle darf daher als Hauptquelle genommen werden, wenn wir uns ein Bild von den Anfängen des Volkes machen wollen, in denen die gesamte Entwicklung bereits vorgebildet lag. Doch läßt sich, um die geschichtliche Wirklichkeit möglichst rein zu erkennen, eine synoptische Berücksichtigung der Jahvequelle und auch der Priesterschrift dabei nicht vermeiden. Denn wo sich hier offenbar ältere Überlieferungen erhalten haben, müssen wir ihnen natürlich den Vorzug geben. Nichthebräische Quellen aber werden hier höchstens ganz flüchtig einmal gestreift, da es sich in unserer Absicht nicht um eine ausgeführte hebräische Sagengeschichte, sondern nur um die Vorarbeit zu einer solchen handelt.

1. Die Zeit der Erzväter.

a. Lea und Rahel.

Die Zeit der Erzväter, ohne die wir auf ein wirkliches Verständnis der Geschichte der Israeliten überhaupt verzichten müßten, läßt sich aus der Überlieferung wenigstens in großen Umrissen, glaube ich, ziemlich deutlich erschließen, obwohl sich gerade auf diesem Gebiete die von Lehrer und Schüler, von Ewald und Wellhausen, glänzend geführten Hauptrichtungen bis heute gegenüberstehen[1]. Für ein möglichst einfaches Verständnis, in dem sich die

1) Ewald, Geschichte des Volkes Israel I³ S. 397ff. 431ff.; Kittel, Geschichte der Hebräer I S. 151ff.; Oettli, Geschichte Israels S. 44ff. — Well-

Dinge am leichtesten begreifen, ist nun, glaube ich, vor allem eine Scheidung des vorliegenden Stoffes in zwei Sagenkreise nötig, auf die uns schon das literarische Verhältnis zwischen Jahvequelle und Elohimquelle hingeleitet hat. Wir müssen nämlich Leastämme und Rahelstämme voneinander sondern, wenn wir zur Klarheit kommen wollen[1]. Die Jahvequelle enthält wertvolles Sondergut, das auf die älteste Geschichte der Leastämme eigentümliches Licht wirft. Und zwar begegnet uns gerade der Name Israel überall da wieder, wo Leastämme sitzen, nämlich östlich vom Jordan in der Gegend von Gad, in Pniel (Gen. 32, 29 E) und Abel Misraim (c. 50, 11 J), westlich in Sichem (c. 33, 20 E), Betel (c. 35, 10 P) und Chebron (c. 37, 13 a. 14 b J). Der Name Israel scheint demnach ursprünglich mit den Leastämmen zusammenzufallen, und diese haben in der ältesten Zeit das eigentliche Kanaan, das gelobte Land, bewohnt. Ihre Schicksale dort deutet für Ruben (c. 35, 21 b. 22 a) und Juda (c. 38) nur die Jahvequelle an, für Simeon und Levi (c. 34) aber auch die Elohimquelle. Wir entnahmen daraus, daß die Hauptüberlieferung, die wir beim Elohisten am reinsten finden, zwar dem Nordreich entstammt, aber darum doch nicht nur von den Rahelstämmen erzählt, sondern mindestens in der Dinageschichte auch von den Leastämmen. Zwar tut das der Elohist jetzt in weniger durchsichtiger Gestalt als der Jahvist, da aus den zwei Brüdern Simeon und Levi (J) die Gesamtzahl der Jakobsöhne geworden ist, doch kann kein Zweifel sein, daß es sich hier um eine Leasage und nicht um eine Rahelsage handelt. Haben wir aber einmal erkannt, daß wenigstens an einer Stelle auch Leasagen in die Hauptüberlieferung übergegangen sind, so besteht die Möglichkeit, daß derselbe Fall noch an andern Stellen vorliegt. Sie ist besonders da vorhanden, wo uns Ereignisse aus der Väterzeit

---

hausen, Prolegomena[4] S. 322 ff.; Israelitische und jüdische Geschichte[2] S. 10 ff.; Stade, Geschichte des Volkes Israel I S. 110 ff.; Guthe, Geschichte des Volkes Israel[2] S. 174 ff. Außerdem cf. Klostermann, Geschichte des Volkes Israel S. 18 ff.; Buhl, Det israelitiske Folks Historie[3] S. 32 ff.; Cornill, Geschichte des Volkes Israel; Löhr, Geschichte des Volkes Israel. — Die himmelwandelnde Geschichtsastrologie, die die erdwandelnden Erzväter an etwas falscher Stelle sucht, kann hier unberücksichtigt bleiben. Hoffentlich blendet sie nicht auch konservative Theologen.

1) cf. Stade in ZaW. 1 S. 112 ff.; E. Meyer in ZaW. 6 S. 1 ff.; Steuernagel, Einwanderung der israelitischen Stämme; Luther in ZaW. 21 S. 1 ff.

berichtet werden, die eben in der Gegend spielen, wo Israel und Lea einst gesessen haben sollen, also östlich vom Jordan in Gilead (cf. Gen. 31f.) und westlich in der Gegend von Sichem, Betel und Chebron. Dagegen scheint Beerseba Hauptort der Rahelstämme gewesen zu sein. Denn hier spielen alle Erzählungen, die sich auf Isaak beziehen. Isaak aber wird von Amos als Inhaber des Gebiets der Rahelstämme genannt (Am. 7, 9. 16). In Beerseba sind ferner auch Isaaks Söhne Jakob und Esau zu Hause und werden durch Esaus spätere Heimat in Edom hier im Süden festgehalten, und vor allem nimmt nach der aus der Elohimquelle zu erschließenden und sachlich natürlichen Vorstellung Joseph seinen Ausgang aus Beerseba und vermittelt so die enge Beziehung des Sagenkreises von Beerseba mit dem ägyptischen. Alle diese Punkte stellen demnach zur Erwägung, ob wir etwa nicht nur im Sondergut der Jahvequelle, sondern auch in der gemeinschaftlichen Hauptüberlieferung Erzählungen finden, die ursprünglich nur in den Leastämmen wurzelten und erst später wegen ihres gleichfalls nordhebräischen Spielraumes mit einem andern Sagenkreise verschmolzen, der von Beerseba ausgeht und den Rahelstämmen eigentümlich ist. Dann müßte die Scheidung von Leasagen und Rahelsagen bis tief in die Hauptüberlieferung hinein in Frage treten.

Daß nun wirklich Lea und Rahel, oder wenn wir wollen Israel und Jakob, eine verschiedene Geschichte gehabt haben, wird durch das topographische Verhältnis zwischen den beiderseitigen Stämmen überaus nahegelegt. Wir können hier die elohistische Beschreibung der Stammgebiete (Jos. 13—19) zugrunde legen; ihre Richtigkeit wird bestätigt von Jahvequelle und Priesterschrift (Jos. 13—19. Jud. 1), aber auch von den Segenssprüchen Jakobs (Gen. 49) und Moses (Dt. 33) und aus älterer Zeit vom Deboraliede (Jud. 5). Überall begegnet uns ein sehr konstantes Hauptverhältnis in der Zeit nach der Eroberung. Danach zeigt sich nun in dem noch erkennbaren Zusammenhang der Leastämme eine auffallende Lücke. Im Süden sitzt Juda in seinem Gebiete ganz isoliert. Im Norden, in der Gegend der Ebene von Jezreel, siedeln Issakar und Zebulon, und nördlich davon bis tief nach Phönikien hinein wohnt strichweise der zu Lea gehörige, aber nicht ganz ebenbürtige Zilpastamm Ascher. Im Osten endlich, zwischen Jabbok und Arnon, behauptet sich Gad, der zweite Zilpastamm, in tapferem Kampfe. Die Lücke in der Mitte des westjordanischen Zusammenhanges der Leastämme abgerechnet, ergibt diese Lagerung

ein wohlverständliches Verhältnis. Um so merkwürdiger ist, daß Ruben, der erstgeborene Leasohn, im Osten mitten in das Gebiet von Gad eingesprengt ist und eine ganz verschwindende Rolle spielt, so daß man — natürlich im Scherz — hat sagen können, Ruben sei darum der erstgeborene Sohn, weil er der unbedeutendste war. Und ebenso merkwürdig muß das Verhältnis Simeons zu Juda genannt werden, der sich in judäischem Gebiete angesiedelt hat und schließlich in den Bruderstamm aufgegangen zu sein scheint; denn Moses Segen (Dt. 33) nennt Simeon nicht mehr, und der Elohist betrachtet sein Gebiet als judäisch (Jos. 19, 9 E). Levi endlich, Simeons einstiger Waffengefährte bei Sichem (Gen. 34, 25. 30. 49, 5—7), ist als Volksstamm in nachmosaischer Zeit ganz verschwunden und zum Priesterstamm ringsher im Lande geworden.

Es liegt auf der Hand, daß diese Stellung der drei ältesten Leastämme in der Zeit nach der Eroberung unnatürlich ist. Und besonders die Jahvequelle zeigt uns, daß ursprünglich wirklich ein anderes Verhältnis bestand. Danach saß Ruben einst im Westjordanlande, bei Migdal Eder, also in der Nähe von Betel (Gen 35, 21b. 22a), und der Stein Bohans Sohn Rubens, den der Elohist noch kennt (Jos. 15, 6. 18, 17), bestätigt diese Nachricht für einen einige Stunden östlich davon gelegenen Punkt. Daß er hier einst im Herzen des Landes eine hervorragende Rolle als echter Erstgeborener gespielt hat, ist im Jakobsegen (Gen. 49, 3f.) eine so unerfindliche Nachricht, daß man schwerlich ein Recht hat, sie zu bezweifeln. Simeon und Levi aber wohnten in der Gegend von Sichem, der eigentlichen Hauptstadt Kanaans in vordavidischer Zeit. Auch sie also hatten eine von der Natur bevorzugte Gegend inne und waren Ruben benachbart (Gen. 34*. 49, 5—7). Stellt man aber mit Hilfe der Jahvequelle diese zentrale Lage von Ruben, Simeon und Levi für die älteste Zeit wieder her, so ergibt sich nun ein sehr deutlicher Zusammenhang der Leastämme untereinander. Denn nun wird die Lücke zwischen Juda im Süden und Issakar und Zebulon im Norden auf die einfachste Weise durch Ruben, Simeon und Levi ausgefüllt, und Ascher und Gad, die in halbphönikischem oder halbaramäischem und moabitischem Gebiet wohnen, lagern sich bequem als Halbbrüder den echten Leasöhnen zur Seite. Die Natur der Sache spricht dafür, daß dies Verhältnis wirklich einmal geschichtlich vorhanden war. Und wenn nun der Name Israel gerade in den betreffenden Gegenden überall haftet, so darf man das älteste Israel mit den Leastämmen gleichsetzen.

Die berühmte Inschrift Mernephtahs[1], in der uns der Name Israel zuerst auf ägyptischen Inschriften begegnet und zwar augenscheinlich in Kanaan, wird also eben die Leastämme oder wenigstens einen Teil von ihnen im Auge haben. Die ältesten Nordstämme hatten nicht Jakob und Rahel, sondern Israel und Lea zu Ahnen.

In der nachmosaischen Zeit finden sich nun aber die Rahelstämme Joseph und Benjamin genau in der Lücke, die früher von Ruben, Simeon und Levi ausgefüllt war, nur daß Manasse weiterhin auch das nördliche Ostjordanland außerdem besiedelt. Dan hat seine ältesten Wohnsitze in Josephs Nachbarschaft, wird aber durch besondere Schicksale wenigstens zum Teil verdrängt und findet in der Gegend der Jordanquellen einen Unterschlupf als nunmehriger nördlichster aller Stämme (Jud. 13—16. 17 f). Welches Schicksal den zweiten Bilhastamm Naphtali gleichfalls nach Norden in die Gegend des Sees Gennesaret und des Chulesees verschlagen hat, wissen wir nicht. Doch als Halbbruder der Rahelsöhne wird auch dieser Stamm irgend einmal engere Beziehungen zu Joseph und Benjamin gehabt haben[2]. Als vormosaisch kann die Besetzung des westjordanischen Kernlandes mit Sichem und Betel durch Joseph und Benjamin nach den Ausführungen über die Leastämme unmöglich bezeichnet werden. Vielmehr weist die Sage selbst darauf hin, daß die Rahelstämme einst tief im Süden gesessen haben. Als ältester bekannter Mittelpunkt muß dann Beerseba angenommen werden. Denn hier wohnte einst Isaak mit Jakob und Esau, hier opferte Jakob und wohnte wahrscheinlich auch dort (Gen. 46, 1). Von hier aus begreift sich am besten die Übersiedelung Josephs nach Ägypten. Gerade für die Rahelstämme, für Isaak aber ist noch zu Amos und Hoseas Zeit Beerseba Wallfahrtsort gewesen. Was hätte das für einen Sinn, wenn das damals längst judäische (1. Reg. 19, 3) oder simeonitische (Jos. 19, 2) Beerseba nicht gerade uralte Erinnerungen der Rahelstämme in sich barg. Schwerlich ist es auch zufällig, wenn Elia, der jedenfalls politisch zum Nordreiche gehörte, nach Beerseba wandert

1) cf. Steindorff in ZaW. 16 S. 330ff.; Spiegelberg in den Sitzungsberichten der Akademie zu Berlin 1896 S. 593ff.; Flinders Petrie, A History of Egypt III S. 114.

2) Sehr beherzigenswert ist die Vermutung Steuernagels, a. O. S. 38ff., daß Naphtali ursprünglich um Bet Schemesch und Bet ʿAnat westlich von Ephraim gewohnt habe und erst später wie Dan in den Norden gedrängt sei, denn beide Ortschaften sind im Norden nicht aufzufinden.

(1. Reg. 19, 3), um von dort tief in die Wüste zum Gottesberge Choreb zu pilgern. Alle Sagen, die von Beerseba ausgehen, sind dann als Sondergut der Rahelstämme, insonderheit Josephs, zu betrachten, das erst nach ihrer Einwanderung in Palästina unter Josua mit dem alten Sagengute aus der Zeit der dort einst wohnenden Leastämme zu unserer Hauptüberlieferung verschmolz. Wie zu Lea Israel, so gehört aber zu Rahel besonders eng Jakob, wie denn Jakobs Name in der älteren Literatur ganz vorwiegend an dem vom Josephstamme beherrschten Nordreich haftet und erst später auf ganz Israel und zuletzt endlich auf Juda übergegangen ist[1]. Das Ahnengrab Jakobs und Rahels (Gen. 35, 16—20. 48, 7) lag genau auf der Grenze zwischen Joseph und Benjamin.

Die vorgenommene Scheidung zwischen Israel-Lea und Jakob-Rahel und ihren Söhnen hat nun den Wert eines goldenen Schnittes, um die hebräische Sagengeschichte zu verstehen. Wir müssen beide Kreise streng auseinanderhalten. Israel und Jakob sind nur blutsverwandt wie Lea und Rahel, aber ganz identisch sind sie ursprünglich nicht, und das ist örtlich für die Frage der ältesten Siedelungen wie zeitlich für die nach der Einwanderung in Kanaan von Wichtigkeit. Örtlich liegen die ältesten Zentren Israels in Pniel und Abel Misraim, in Sichem, Betel und Chebron, also im eigentlichen Lande Kanaan. Dagegen ist Jakobs ältestes Zentrum in Beerseba gelegen. Damit ist bereits ausgesprochen, daß auch zeitlich die Einwanderung der Leastämme früher fallen muß als die der Rahelstämme. Denn genau das Kerngebiet Josephs in Palästina war einst das Gebiet Rubens, Simeons und Levis, wie vor allem das Schicksal Sichems zeigt. Eine gleichzeitige Einwanderung beider Gruppen in diese Gegend ist also unmöglich, und da Juda, Issakar und Zebulon mit den Halbbrüdern Ascher und Gad zu den Leastämmen Ruben, Simeon und Levi mitgehören und mit ihnen ein zusammenhängendes Gebiet ergeben, so muß die Einwanderung sämtlicher Leastämme früher angesetzt werden als die der Rahelstämme in dieselbe Gegend. In Josuas Zeit, in der die Rahelstämme eindrangen, läßt sich dann die Einwanderung der Leastämme schwer begreiflich machen. Die Josephiten hätten ja in diesem Falle nicht die Amoriter, sondern Ruben, Simeon und Levi im Herzen des Landes vorgefunden und ausgerottet.

---

1) cf. Staerk, Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des Alten Testaments I S. 77ff. 83.

Das ist so unglaubwürdig wie möglich und hat nirgends den geringsten geschichtlichen Anhalt. Alles aber spricht dafür, daß ungefähr um dieselbe Zeit, als die Rahelstämme sich in Beerseba festsetzten, die Leastämme das eigentliche Kanaan okkupierten. Sie sind das vormosaische Israel in Kanaan, von dem sich in der Vätersage die Kunde erhalten hat an den Heiligtümern Pniel, Sichem, Betel und im Umkreise von Chebron. Wenn aber die Leastämme in der Väterzeit bereits ein so geschlossenes Gebiet einnahmen, das sie wenigstens zum Teil nach Mose wiederum besiedelten, dann ist es ganz unwahrscheinlich, daß sie es jemals freiwillig verlassen haben, um nach Ägypten und später in die Wüste zu ziehen und endlich nach Generationen wieder zu besetzen. Mit andern Worten: Die Leastämme Israels haben ihr Gebiet seit der Väterzeit innegehabt und freiwillig nicht wieder verlassen. Die im eigentlichen Kanaan spielende Sage der Väterzeit darf daher, wie wir schon vermuteten, nur auf die Leastämme bezogen werden. Hier ist freilich später Jakob mit Israel verschmolzen worden; man erkennt aber leicht, daß der Jakob von Beerseba, Esaus Bruder, erst später zum Israel Kanaans wurde, der nur künstlich nochmals mit Esau in Verbindung gebracht wird[1]. Dagegen die gesamte Sage, die von Beerseba nach Ägypten und in die Wüste Sinai führt, um endlich die Eroberung des Landes unter Josua zu erzählen, gilt wesentlich nur von Isaak, Jakob und Joseph, also den Rahelstämmen. Jene bilden die beharrende, diese die bewegliche Kraft in der Frühgeschichte Israels.

b. Abraham.

Nur vom fernsten Frühlicht der Geschichte beleuchtet, doch nach ihren geschichtlichen Zügen vielleicht nicht ganz unerkennbar, ist Abrahams Gestalt. Die Sage macht ihn zum leiblichen Schöpfer des Volkes, er ist älter als Israel und Jakob und vermittelt die Verwandtschaft der Hebräer mit Aram, Moab, Ammon und endlich mit Ismael. Diese ethnologische Stellung Abrahams hat, nachdem sich alle mythologischen Erklärungen als gänzlich unfruchtbar erwiesen haben, mögen sie auch bis in die Gegenwart hinein unermüdlich fortgesetzt werden, der Meinung eine starke

1) cf. Gunkel, Genesis[2] zu Gen. 32. 33; Steuernagel, a. O. S. 57.

Stütze verliehen, es repräsentiere sich in ihm ein alter Stamm oder doch ein Stammesverhältnis. Nur spricht gegen diese Annahme aufs stärkste, daß weder Abraham noch Abram[1] irgendwo als Stammesname vorkommt, sondern in der Variante Abiram immer eine Person bezeichnet. Daß man Abraham vielfach in Beziehung zu Chebron gebracht hat, ist der Klärung der Sache nicht dienlich gewesen. Die israelitische Hauptüberlieferung kennt ihn dort nicht, sondern nur die Jahvequelle in ihren Sonderbestandteilen, die den judäischen Umkreis hervortreten lassen. Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, daß die Verlegung seines Wohnsitzes nach Chebron in der ältesten Sage gar nicht begründet war, sondern zu Ehren der ersten Hauptstadt des davidischen Königtums vorgenommen wurde. Aber auch, wenn Abraham wirklich eine ursprüngliche Beziehung zu Chebron hat, so wird seine hervorragende Stellung in der Sagengeschichte damit keineswegs klarer, am allerwenigsten unter der Voraussetzung, er sei die Inkarnation eines kalibbäischen Gottes oder Clans. Gegenwärtig ist denn auch die Überzeugung, daß wir in Abraham eine geschichtliche Person zu sehen haben, wieder mehr verbreitet, wo man nicht auf eine Erklärung dieser undurchsichtigen Gestalt verzichtet.

Da der Name auf eine Einzelperson weist, so ist es beim Ungenügen abweichender Erklärungen billig, daß wir Abraham als Einzelperson zu verstehen suchen. Dann muß freilich die Vorstellung, er sei der Stammvater des gesamten Volkes Israel, aufgegeben werden; denn in den sieben Generationen der Elohimquelle (cf. Gen. 15, 13a) — der Jahvist zählt wahrscheinlich noch weniger (Ex. 1, 6. 2, 1) — konnte das Volk Israel unmöglich entstehen. Dann ist auch seine ethnologische Stellung zu den verwandten Völkern in keinem andern Sinne aufzufassen, als sie von seinem ganzen Volke gilt. War er nicht der leibliche Anfänger des Volkes, so könnte er indessen doch der geistige gewesen sein. Und wirklich muß zum Verständnis der Zeit Moses wie ein vormosaisches Israel, so auch eine vormosaische geistige Religionsstufe vorausgesetzt werden. Der Gott der Väter, an den Mose an-

1) אברהם ist gewiß älter als das durchsichtigere אברם (cf. Num. 16, 1. 1. Reg. 16, 34) und die aramäische Form des Namens (cf. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte S. 154 ff.). Es könnte sein, daß אברהם der Name in der Hauptüberlieferung, אברם in dem judäischen Sondergut der Jahvequelle war; doch ist Sicherheit nicht möglich.

knüpfte, der gewiß auch Jahve hieß, muß irgend welchen geistigen Inhalt gehabt haben, sonst versteht man Moses Werk nicht. Nun aber wird Abraham von der Sage als eine mächtige religiöse Persönlichkeit empfunden, also werden wir dankbar nach diesem Schlüssel zu einem Rätsel der Geschichte greifen. Es fragt sich nur, ob wir noch imstande sind, ein wie immer blasses Bild seiner Gestalt zu zeichnen. Als seine Heimat wird von der Priesterschrift Charan betrachtet (Gen. 11, 31. 12, 5), was vom Jahvisten indirekt bestätigt wird (c. 27, 43. 29, 4). Da die Sippe Nachors ebendort wohnt (c. 29, 4), so scheint endlich auch die Elohimquelle eine dunkle Erinnerung daran zu haben. Denn sie kennt Nachor als Bruder Abrahams (c. 31, 53) und Nachors Stadt (c. 24, 10), obwohl sie diese schwerlich mehr in Charan östlich vom Euphrat gesehen hat. Als Motiv für den Auszug gibt J die Religion an (c. 12, 1ff.), und für E muß dasselbe aus der Nachricht erschlossen werden, daß Abrahams Verwandte Götzendiener waren (Jos. 24, 2) und Gott ihn aus dem Vaterhause scheuchte (Gen. 20, 13), wofür ihm scheinbar Lohn versprochen wird (c. 15, 2). Wenn daran eine geschichtliche Erinnerung haftet, so bringt sie Abraham in schärfsten Gegensatz zur Religion seines Geschlechts. An den Mondkultus von Charan erinnert nichts, er hatte seine Wurzeln in einer von der aramäisch-hebräischen wohl verschiedenen Kultur. Viel wahrscheinlicher ist, daß das ewige reine Gefühl der göttlichen Macht im Hausgötzendienst verschlungen war und von Abraham daraus erlöst werden mußte. Denn die Teraphim erscheinen zuerst als aramäische Penaten (Gen. 31, 19. 30ff.) und werden von den Israeliten aus ihrer ältesten Heimat mitgebracht sein, ihr Kult muß auch nach der Annahme Jahves bei den meisten unsäglich fest gesessen haben.

Soll nun wirklich die Religion als Motiv für Abrahams Auswanderung geschichtlich begründet erscheinen, so müssen wir Züge in ihr nachzuweisen suchen, die der edeln Prägung der von Mose ins Bewußtsein gerufenen Religion ähnlich waren. Hier besteht freilich die Gefahr, die religiöse Welt der Erzähler der Sagengeschichte auf die Erzväter selbst fälschlich zu übertragen, und es bleibt also große Vorsicht geboten. Nun finden sich aber einige Rudimente religiöser Vorstellungen, die aus der mosaischen Zeit nicht erst abgeleitet werden können, also vermutlich in die älteste Zeit hinaufragen und dann vor allem für Abraham, die religiöse Hauptfigur der Väterzeit, geltend gemacht werden können. Vor

allem gehört der Name Jahve hierher. Die beiden alten Quellen wollen nicht mit diesem Namen den Gott Moses vom Gott der Väter unterscheiden. Und rein geschichtlich betrachtet, wäre es auch ganz unbegreiflich, daß die Israeliten den Gott der Väter in einem neuen Eigennamen ganz undurchsichtigen Inhalts wiedererkennen sollten. Ein neuer Name hätte für sie eine neue Macht, einen neuen Gott bedeutet, und dagegen spricht alles, was Mose tat. Der Jahvename muß also schon der Väterzeit angehören[1]. Abraham wird ihn gekannt und als etwas Neues empfunden haben. Auch die Ausdrücke El Eljôn, El Olam und El Schaddai aber müssen für uralt gelten, wie denn El für Israels Gott dem prophetischen Sprachgebrauch ungewohnt ist und schon darum in dieser Anwendung den ältesten Zeiten entstammt, als man sich dem allgemeinen semitischen Gottesgefühl noch nahe wußte[2]. Dahin rechne ich ferner die Gestalt des Engels Jahves[3]. Man hat freilich versucht, diese Gestalt als künstliche Erfindung der nachmosaischen Zeit zu verstehen, die zwischen dem zum vergeistigten Himmelsgott emporwachsenden oder auf dem Sinai ewig thronenden Jahve und den Menschen verkehre oder auch der Rest einer fremden Gottheit oder einer Mehrheit von himmlischen Wesen sei. Indessen ist das alles unwahrscheinlich. Unhebräische Züge trägt gerade die Figur des Engels Jahves nirgends. Die Sodomerzählung ist letztlich kanaanäisch und führt drei göttliche Gestalten ein, die nicht hebräischen Ursprungs sind. Hier ist aber auch besonders deutlich, welche unsägliche Mühe es dem Jahvisten gekostet hat, die ursprüngliche Dreiheit der himmlischen Wesen mit der Einheit Jahves auseinanderzusetzen. Jahve ist bald in dem einen (Gen. 18, 10. 13ff. 22b—33a J), bald in den beiden andern (c. 19, 18ff.) Wesen gegenwärtig, ohne daß man hier ausgleichen kann; die mythologische Hülse einer Mehrheit himmlischer Wesen

1) Nach Ewald, a. O. II[3] S. 223f. war Jahve nur in Moses Familie verehrt.

2) cf. Baethgen, a. O. S. 179ff. Eigentümlich ist das Wiederauftauchen uralter Namen in nachexilischer Zeit, womit ein Wiederauftauchen der ältesten religiösen Gefühle von Jahve als dem Hirten usw. parallel geht. Im Alter wacht die Kindheit wieder auf.

3) cf. Kosters, De Mal'ach Jahwe in Th. T. 14 S. 369ff.; Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte[1] S. 42—46; Stade, Biblische Theologie S. 96ff.; Gunkel, Genesis[2] S. 280. An ein bestimmtes Heiligtum ist der Engel durchaus nicht geknüpft, cf. Gen. 24, 7. 40 J. Gen. 48, 15f. Ex. 14, 19. 33, 2. Num. 20, 16 E.

ist so geistreich und glücklich, als es eben ging, mit monotheistischem Inhalt erfüllt; doch man merkt, daß diese Dreiheit dem Wesen Jahves ursprünglich fremd ist. Und ebenso unterscheiden sich die Engelscharen von Betel (c. 28, 11f. 17 ff. E) und Machanaim (c. 32, 1—3 E) vom echten Engel Jahves, so daß es ganz unmöglich ist, die eine Erscheinung auf die andere zurückzuführen, obwohl man das versucht hat. Diese Engelscharen sprechen kein Wort, sondern sind lediglich Symbole göttlicher Nähe. Dagegen tritt der Engel Jahves immer redend oder handelnd auf; er ist die persona des sprechenden Jahve, von ihm in Wirklichkeit gar nicht rein zu unterscheiden. Dieser Charakter eines Doppelsubjekts, das bald mit Jahve identisch, bald von ihm unterschieden ist, spricht aber auch gegen die Annahme, als sei der Engel Jahves eine sekundäre Mittlergestalt zwischen Gott und Menschen. Mit der Zeit ist er das allerdings geworden, so wenn Elia in der Wüste vom Engel gestärkt wird (1. Reg. 19, 5. 7). Doch sind hier auch Gott und Engel deutlich auseinandergehalten. Ursprünglich aber wurzelten beide in derselben Figur, alternierend tritt das eine oder andere Subjekt hervor. Wäre der Engel Jahves sekundärer Ersatz für Jahve, dann begriffe man das merkwürdige Schwanken in der Vorstellung nicht. Begreiflich wird dies erst dann, wenn ursprünglich der Engel Jahves die volle Erscheinung Jahves in sich verkörperte, wenn in ihr Jahve selbst Gestalt annahm. Jahves geistiges Wesen sprengte aber die so verkörperte Form und wuchs über sie hinaus, sie blieb als inadäquate Hülse zurück, die nun ein neues kongruentes Subjekt aufnahm. Dennoch aber blieb Jahves Subjekt so tief mit dieser Hülse verwurzelt, daß nun gewissermaßen ein Doppelwesen entstand mit zwei Subjekten, von denen das eine der Form kongruent war und zum Begriffe eines Boten herabsank, während das andre, uralte, göttliche zwar über die Form hinauswuchs, aber dennoch lange mit ihr verschlungen blieb. Erst spät löste sich Jahves Subjekt gänzlich von der alten Hülse, die nun mit dem ihr kongruenten Subjekte eine besondere Geschichte in der religiösen Vorstellungswelt bekam.

So betrachtet muß also der ursprünglichste Inhalt der Figur des Engels Jahves mit der Erscheinung Jahves gleichgesetzt und als vormosaisch angesehen werden. Für Moses übergewaltiges Erlebnis des unsichtbaren Jahve vom Gebirge Sinai war die Figur zur Aufnahme des göttlichen Wesens ungenügend. Während es aber keinen Sinn hatte, sie nach Mose als einen von Anfang an unge-

nügenden Ausdruck eines Doppelwesens zu bilden, läßt sie sich aus der Väterzeit sehr gut als adäquate Ausdrucksform des göttlichen Wesens verstehen. Der älteste Jahve offenbarte sich in Menschengestalt; so hat ihn sich Abraham gewiß gedacht. Alle grausen Züge fehlen ihm, überall lebt in der Gottesvorstellung der Erzväter eine wunderbare Milde, die der mächtigen Gewalt Jahves vom Sinai nicht gleich ist. Selbst die düstre Szene vom Ringkampf Jakobs, in der man am ehesten mythologische Züge finden könnte, endet mit dem Segen der Gottheit, die trotz aller Fremdartigkeit ehrfurchtgebietend anmutet. Wie ergreifend schön aber lauten die Worte des sterbenden Jakob! Der Gott der Väter hat ihn geweidet von jeher bis auf diesen Tag, der Engel hat ihn erlöst von allem Übel. So soll er nun die Knaben segnen (Gen. 48, 15f.). Gottes tiefstes Wesen ist Segnen, das ist die Grundvorstellung der Vätergeschichte. Ob sie nicht der geschichtlichen Wirklichkeit näher steht als die Hypothesen des Animismus und Totemismus?

Darf nun die älteste Vorstellung von Jahve in der Engelsgestalt als milde und friedlich bezeichnet werden, wie denn die Erzväter im Unterschiede von der gesamten Volksgeschichte von Mose bis auf das Exil selbst merkwürdig mild und friedlich gehalten sind, so entspricht diesem Grundzuge der innere Ertrag der höchsten Leistung, die uns von Abraham berichtet wird in der Geschichte von Isaaks Opferung[1]. Es handelt sich darin um den Entschluß des erlauchtesten Erzvaters zu einem Menschenopfer und um die Ersetzung des Menschenopfers durch das Tieropfer. Die ungeheure Schwere des Entschlusses ist beispiellos schön und einfach ausgedrückt. Der Vater soll den einzigen geliebten Sohn als Opfer darbringen, in dem die ganze Verheißung, der ganze Inhalt seines Lebens lebt und stirbt. Der furchtbare Brauch ist als ein einzigartiger Akt gedacht. Nicht die dumpfe Angst der Verzweiflung erscheint hier, in der ein Mensch zur Versöhnung eines schrecklichen Gottes das Höchste hingibt, das er hat, sondern die Gottesvorstellung bleibt lauter und groß. Das Ganze ist nur als eine Glaubensprüfung vorgestellt. Abraham ist ein rechter Muslim, der bereit ist, sich gänzlich dem Willen seines Gottes zu unterwerfen. In dem Verzicht auf allen eigenen Willen macht er nun aber eine

1) cf. Kamphausen, Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion S. 26ff.; König, Hauptprobleme S. 76.

fundamentale religiöse Entdeckung: daß das Menschenopfer gar nicht der adäquate Ausdruck der höchsten religiösen Energie und Selbstaufgabe sein kann, sondern daß Gottesfurcht etwas Geistiges ist (Gen. 22, 12). Von tiefer Wahrheit ist der Gedanke, daß eine neue Gotteserkenntnis in der Menschenseele nicht im gewöhnlichen Tageslauf, sondern unter Leid und Graus entbunden wird. Nur wenn die gesamte irdische Existenz um der Religion willen aufgeboten wird, kann der himmlische Sinn der Religion aus Kult und Sitte herausgeläutert werden, der die irdische Existenz gar nicht vernichten, sondern nur vergeistigen will.

In der Aufhebung des Menschenopfers sehe ich aber die epochemachende geschichtliche Bedeutung Abrahams für die alttestamentliche Religionsgeschichte. Abrahams Tat erscheint in der Sage als etwas Singuläres, nirgends sonst wird in der Sagengeschichte das Opfer des erstgeborenen Sohnes beabsichtigt. Ein düsterer Kultus verschwindet in der Erkenntnis eines milden, geistigen Gottes, und die Umwandlung wird auf Abraham und nur auf ihn zurückgeführt. Schlechterdings nichts spricht gegen die Richtigkeit dieser Auffassung, wohl aber läßt sich manches zu ihrer Bestätigung anführen. An Stelle des Knaben wird ein Widder geopfert. Nun finden wir in der ältesten hebräischen Geschichte ein Fest, bei dem Schaf oder Ziege zur Erhaltung des Lebens der Erstgeburt dargebracht werden. Das ist das Passa. Seine Stiftung wird freilich von den Quellen auf Mose zurückgeführt (Ex. 12, 11. 12a J. 12, 21—23 E. 12, 1ff. P) und als Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten betrachtet. Doch hat man mit Grund vermutet, daß in der ältesten Überlieferung gerade das Passa vielmehr als Motiv des Exodus verwandt war[1]. Denn die Israeliten wollen in der Wüste Jahve ein Fest feiern[2]. Daß Mose die Wahrheit gesagt hat, muß man glauben. Dann will er also nichts absolut Neues schaffen, sondern an eine bekannte Feier anknüpfen, die schon vor ihm in der Wüste begangen wurde. Unter diesem Wüstenfest kann man sich aber schwerlich ein Ackerfest, sondern nur das Passa vorstellen; im Frühlinge hat der Exodus wegen der Einführung des Passa sicher stattgefunden. Man verkennt nun den ursprünglichen Sinn dieses Festes, wenn man darin ein Herden-

1) cf. Wellhausen, Composition[3] S. 74 A. 1 u. a.

2) Ex. 5, 1. 8. 7, 26. 8, 16. 9, 1. 13 J. Ex. 3, 12. 5, 3. 7, 16. 8, 23. 10, 9. 24 E.

erstlingsopfer sieht. Denn so kommt die Feier in den Wänden des Hauses mit dem Blutritus an der Haustür nicht zum Verständnis, am wenigsten die starke Betonung der Verschonung der hebräischen männlichen Erstgeburt durch Jahve (Ex. 12, 21—23 E). Verständlich wird all das erst dann, wenn es sich ursprünglich um eine Versöhnungsfeier handelt, in der der Erstgeborene jedes Hauses Jahve verfallen ist, aber durch ein Tieropfer abgelöst wird. Daß die menschliche Erstgeburt beim Passa eine große Rolle spielt, geht auch daraus hervor, daß Pharaos Erstgeborener (Ex. 4, 23 E) oder auch alle menschliche und tierische[1] Erstgeburt der Ägypter (c. 11, 4—8. 12, 12a. 29) während der Passanacht getötet wird. Und daß wirklich die menschliche Erstgeburt in der ältesten Zeit opferbar gewesen sein muß, geht aus der sonst unverständlichen Einschärfung hervor, daß der erstgeborene Sohn Jahve darzubringen ist (Ex. 22, 28b E). Ein eigentliches Menschenopfer ist im Gesetz unmöglich gemeint, sondern eine Ablösung durch das Tieropfer (cf. Ex. 34, 20b J). Doch der Gedanke einer solchen Ablösung setzt eben das Menschenopfer für die älteste Zeit voraus. Ist nun schon vor Mose mindestens das Opfer der menschlichen Erstgeburt aufgehoben und im Passa ersetzt worden, so ist nach allem sehr wahrscheinlich, daß durch Abraham das Menschenopfer überhaupt prinzipiell aufgehoben wurde und Isaaks Opferung dafür der klassische Ausdruck ist.

Charakteristisch ist doch auch, daß das Verbot des Menschenopfers Mose nirgends zugeschrieben wird und es trotzdem in nachmosaischer Zeit bis in Jesaias Tage fast nirgends vorkommt. Das kann man sich bei der in der kanaanäischen Kultur so häufigen Sitte doch nur erklären, wenn das Menschenopfer mit Jahves Religion seit der Väterzeit nichts mehr zu tun hatte. Wenn es sich ganz vereinzelt findet wie bei Jephtachs Tochter (Jud. 11, 29ff.) und vielleicht bei Chiels Söhnen (1. Reg. 16, 34), so handelt es sich hier um ein schweres Gelübde seltenster Art bei einem rauhen Gileaditen[2] und um die Lösung einer Stätte von einem uralten Fluche (Jos. 6, 26), aber nicht um den Ausdruck wirklicher Frömmigkeit vor Jahve. Erst unter Achaz (2. Reg. 16, 3) und

---

1) Man könnte freilich 11, 5b. 12, 29b für Glossen halten, schwerlich c. 12, 12aγ.

2) Die mythischen Züge der Erzählung Jud. 11, 29ff. heben den geschichtlichen Kern nicht auf.

vor allem unter Manasse (2. Reg. 21, 6) dringt das Kinderopfer in die Jahvereligion mächtig ein, aufs heftigste bekämpft noch von Jeremia und Hesekiel. Dieser gänzliche Umschwung gegen früher beruht gewiß auf der synkretistischen Tendenz jener Zeit und also auf der Einwirkung fremder Kultur, die freilich ein uraltes, seit vormosaischer Zeit schlummerndes Gefühl in den Hebräern wieder aufweckte [1]. Je tiefer aber die dunkle Macht, die zum Menschenopfer trieb, in der Volksseele wurzelte, um so höher und größer erscheint uns Abrahams Religion, die sie überwand und auf lange Jahrhunderte zurückdrängte.

c. Die Leastämme.

Welcher der Hauptgruppen des Volkes, ob Lea oder Rahel, Abraham stammverwandt war, ist leider nicht mehr ersichtlich, da er der Sage als älter denn alle Stämme erscheint. Die Jahvequelle nennt Sichem, Betel und Chebron als seine Plätze neben Beerseba, das in der Hauptüberlieferung als Wohnsitz gilt. Doch spielen wahrscheinlich auch in dieser die beiden wichtigsten Ereignisse, der grundlegende Bundesschluß mit Gott (Gen. 15) und die Opferung Isaaks (Gen. 22) in Sichem [2]. Da in ihr ferner seine Beziehnung zu Nachor feststeht und doch nur in der Leagruppe eine genauere Erinnerung über die Herkunft aus Charan vorliegt, wo Nachor sicher wohnt, so scheint Abraham eher zu Lea als zu Rahel zu gehören. Wo seine geschichtliche Stätte war, wissen wir nicht, und vielleicht hatte er als Nomade keine. Jedenfalls muß seine geschichtliche Bedeutung nicht nur Lea, sondern auch Rahel beeinflußt haben. Denn die Jahvereligion, das Hauptkennzeichen Israel-Jakobs, findet sich hier wie dort von Anfang an. Wie der Islam von Medina aus stärker und stärker um sich griff und schließlich Arabien erfaßte, so muß man sich auch die Energie der alten, lauteren Jahvereligion Abrahams in den hebräischen Stämmen lange vor Mose wirksam denken. Sie war das festeste Band zwischen beiden Gruppen. Joseph ist Rahels Sohn, Mose Levit.

Außer der Religion verband die beiden naturverwandten Gruppen nur wenig. Das Schicksal der Leastämme spiegelt sich,

1) cf. Buhl, a. O. S. 41.

2) Gen. 22 bringen mit Elon More zusammen auch von Gall, Altisraelitische Kultstätten S. 110ff. und Stade, a. O. S. 245.

abgesehen von dem sie betreffenden Sondergut des Jahvisten, auch in der Hauptüberlieferung wieder in Israels-Jakobs Geschichte, soweit sie auf dem nördlichen Boden zwischen Gilead und Betel spielt (Gen. 28—35). Danach muß ihre Heimat wie die Abrahams in Aram Naharaim, in der Gegend von Charan, gesucht werden. So seltsam diese nordöstlichen Wohnsitze erscheinen, haben wir doch nicht das Recht, die Überlieferung, die in der Elohimquelle freilich schon recht verdunkelt ist, zu verwerfen, da sie im Grunde unerfindlich ist. Mit Israel zusammen mögen Moab und Ammon von dort ausgezogen sein. Alle drei Völker lagerten sich anfangs östlich vom Jordan am Rande der Wüste hin, nachdem sie sich von ihrer aramäischen Wurzel gelöst hatten. Nie hat sich Israel mit den Kanaanäern verwandt gefühlt; diese gehörten zu einer älteren Schicht semitischer Einwanderung. Wie die Aramäer erst mit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends auftauchen, so kann Israel unmöglich älter, sondern nur jünger sein. Nichts hat der hebräischen Chronologie mehr geschadet als die unglückliche Gleichsetzung der Zeit Abrahams und Hammurabis auf Grund einer ganz sekundären Erzählung (Gen. 14). Dagegen können die Eindringlinge in Palästina zur Zeit Amenophis III. und IV., von denen die Briefe von Tell el Amarna berichten, eigentlich nur die Hebräer und zwar dann die Leastämme sein. Also um das Jahr 1400 v. Chr. haben wir ihre Spuren in ganz Palästina. Damals sind sie bereits von ihren Moab und Ammon benachbarten östlichen Wohnsitzen weiter vorgegangen und hindern schon die Lotstämme am Weiterrücken. Im Osten behaupten sie das Gebirgsland Gilead gegen die nachziehenden Aramäer. Der Vertrag zwischen Jakob und Laban ist nach der altertümlicheren elohistischen Version ein Grenzvertrag. Doch mag auch die jahvistische, die das Konnubium von Hebräern und Aramäern voraussetzt, alte geschichtliche Verhältnisse wiedergeben (Gen. 31). Eigentümlich ist in der Gileaderzählung bei J (31, 54) und E (v. 37) die Erwähnung von Jakobs Brüdern. Man sieht hier den volksgeschichtlichen Hintergrund durchschimmern, der auf Regelung der hebräischen und aramäischen Beziehungen ausläuft. Einwirkungen der Aramäerkriege des neunten Jahrhunderts auf die Sage zeigen sich nirgends: Gilead war seit ältester Zeit das Grenzland. Im Osten knüpfen sich neben Mispe, Machanaim und Sukkot namentlich an Pniel alte Erinnerungen. Hier rang Israel-Jakob mit Gott. Leider ist es bisher nicht gelungen, den letzten

Sinn dieser Erzählung zu enträtseln. Wenn irgendwo in der hebräischen Sage, mag hier ein vorhebräischer Mythus zugrunde liegen, dessen Szene Pniel war und worin die Erscheinung von Gottes Angesicht irgendwie mit dem Sonnenaufgang verbunden ist. Doch ist die Gefahr wissenschaftlicher Taktlosigkeit gerade auf mythologischem Gebiete für Ungeübtere zu groß, als daß hier eine Erklärung gewagt werden soll. Jedenfalls hat sich Israel den Kultus von Pniel wie vielleicht auch den von Machanaim in vormosaischer Zeit angeeignet und zum Jahvekultus umgebildet.

Während Gad im Osten zwischen Jabbok und Arnon zurückblieb, wo er von Urzeiten her bekannt war[1], drangen die übrigen Leastämme ins Westjordanland ein. Als Urbevölkerung fanden sie die Kanaanäer. Daneben nennt die Priesterschrift noch die Chetiter. Diese spielten ja zur Zeit der 18. und 19. ägyptischen Dynastie eine überaus wichtige Rolle im nördlichen Syrien und kämpften mit den Pharaonen um die Herrschaft. Freilich wissen wir nichts von einem Vordringen bis in die judäischen Gegenden, und das könnte die priesterliche Nachricht zweifelhaft machen. Doch ist sie andrerseits schwer erfindlich, und eine Verwechslung mit den Chivväern so unwahrscheinlich, daß man zur Zeit der ersten israelitischen Einwanderung doch wohl Chetiter in Kanaan annehmen muß. Bezeichnend ist, daß nur die judäische Sage Chetiter erwähnt, sie scheinen nur den Leastämmen noch in Palästina bekannt gewesen zu sein. Wenn Japhet in Sems Zelten wohnt und beide Kanaan unterdrücken, so mag darin ein Widerschein jener Zeit liegen. Die Hebräer neben den Chetitern waren danach das Herrenvolk, das über Kanaan kam, aber selbst noch in Zelten, also nomadisch lebte (Gen. 9, 20ff.). Wenn endlich die Urbewohner nach der Elohimquelle Amoriter heißen (Gen. 15, 16. 22,2 [Peš.]. 48, 22 E), so unterscheidet sie nicht zwischen den Kanaanäern der Väterzeit und der unter Josua vorgefundenen Bevölkerung der Amoriter. In Wirklichkeit ist ein Unterschied zwischen beiden vorhanden, der uns noch beschäftigen wird.

Im ganzen wird die Besiedelung Kanaans durch die Leastämme auf friedlichem Wege vor sich gegangen sein, doch waren kriegerische Verwicklungen nicht ausgeschlossen. Wie Gad im Osten mit fremden Bestandteilen untermischt war und nicht mehr als reiner Leastamm galt, so bereiteten sich auch im Westen Ver-

1) Mesainschrift Zeile 10.

bindungen zwischen Israeliten und Kanaanäern vor, bei denen Kanaan oder Israel der stärkere Teil war. Besonders muß Ascher in kanaanäische Abhängigkeit gekommen sein und sein reines Blut verloren haben, dieser Stamm siedelte bis tief in das phönikische Küstenland hinein.

Im Herzen des Landes gelten Betel und Sichem der Sage als altisraelitische Heiligtümer (Gen. 28. 35. 33, 18 ff.), in welcher Gegend ja Ruben, Simeon und Levi einmal gesessen haben. Man sieht darin gewöhnlich kanaanäische Kultstätten, die nach der Einwanderung unter Josua von den Israeliten übernommen seien. Nun ist gewiß der Annahme nichts entgegenzustellen, daß heilige Höhen, Steine und Bäume von den ältesten Bewohnern auf die Nachfolger übergehen, und da das Wesen der israelitischen Religion durchaus nicht in derartigem Kultus besteht, sondern in einer reinen Gottesanschauung, so ist die Aneignung kanaanäischer Kulte durch Israel wahrscheinlich. Die Engelscharen von Betel passen zudem so wenig wie die von Machanaim in einen ursprünglichen Jahvekult, sie mögen eine Umbildung vorisraelitischer Numina bedeuten. Aber nicht erst das nachmosaische Israel, sondern schon das vormosaische wird die geweihten Stätten bei Betel und Sichem, also etwa Rama und Elon More, aufgesucht haben, wo es nun seinen eigenen Gott fand.

Dunkel ist der Sinn der Geschichte von Ruben und Bilha (Gen. 35, 21 b. 22 a. 49, 3 f.). Stammesgeschichtliche Züge sind jedenfalls mit ihr verwoben, obwohl der Kern der Erzählung in der von Ruben begangenen Blutschande besteht, deren Begriff unmöglich im Verhältnis zweier Stämme liegt, und obwohl von einer Unterdrückung eines schwächeren Stammes durch einen stärkeren gar nicht die Rede ist. Jetzt gilt nun Bilha als Rahels Leibsklavin, und wenn diese Beziehung ursprünglich ist und nicht erst nachträglich wegen der Nachbarschaft der Rahelstämme und des Clans Bilhan (1 Chr. 7, 10) formuliert wurde, so wäre die Verbindung zwischen Ruben und Bilha schwerlich vor Josuas Zeit eingetreten. Doch muß die Möglichkeit bleiben, daß Bilha ursprünglich mit Israel und Lea zusammenhing und neben Zilpa stand. Dann könnten wir an ein Ereignis aus der Väterzeit denken, und das empfiehlt sich wegen des ganzen Stils und Zusammenhangs des Fragmentes. Da Bilha als Aramäerin gilt, so kann man von einer Vermischung Rubens mit kanaanäischem Blute nicht mit Sicherheit reden. Dagegen hat ein Konnubium zwischen Simeon und Levi und den Sichemiten in Frage gestanden. Beide Stämme

siedelten in der Umgegend der alten natürlichen Landeshauptstadt, sie waren die wildesten unter ihren Brüdern und wahrscheinlich sehr kräftig, so daß die Chemoriter in Sichem mit ihnen rechnen mußten. Sie mögen auch dort nach der Andeutung der Sage Feldgrundstücke erworben haben (Gen. 33, 19 f. E cf. 34, 19 J) und in ein solideres Verhältnis zur ansässigen Bevölkerung gekommen sein. Der Vorfall mit Dina brachte die Verwicklung. Dina ist natürlich kein Stamm — eine solche Vorstellung würde das Motiv der Erzählung zerstören —, sondern eine Figur der Sage oder Geschichte, deren Schicksal die Frage des Konnubiums brennend machte. Wenn es von den Sichemiten angeboten wurde, so müssen sie in fataler Lage gewesen sein. Wenn als Gegenbedingung die Forderung der Beschneidung gestellt wurde, so zeigt sich darin mindestens der uralte Brauch dieser Sitte bei den Hebräern, der schon in der Väterzeit als Charakteristikum ihrer Blutsgemeinschaft untereinander und mit andern galt. Die Sichemiten gingen auf die Gegenbedingung ein, alles bereitete sich auf eine Verschmelzung mit den israelitischen Stämmen vor. Da erfolgte ein verräterischer Überfall der Hauptstadt, mit Schwert und Bogen wurde Sichem von den Brüdern genommen, die Stadt ausgemordet, die Tiere gelähmt oder geraubt (Gen. 34. 48, 22. 49, 5—7). Es ist der einzige Gewaltstreich, den wir aus der Väterzeit hören, um so eindrucksvoller muß er gewesen sein. Er wurde verschieden beurteilt. Wenn sich Jakob der kriegerischen Eroberung rühmt (Gen. 48, 22 E), so wird darin die älteste Empfindung zum Ausdruck kommen, die sich des Räuberstückes nach wilder Stammesart freute. Dagegen zeigt der Spruch im Segen Jakobs (c. 49, 5—7 J), daß den Nachlebenden die Tat als Felonie erschien, für die Simeon und Levi von der Rache getroffen seien. Am ruhigsten war das Schicksal Judas, der in der Väterzeit um Adullam und Timna, am Westabhang des judäischen Gebirges saß und in Konnubium mit den dortigen kanaanäischen Geschlechtern lebte (Gen. 38). Von da scheint er sich östlich in die Gegend von Betlehem und nach dem weinreichen Chebron zu ausgebreitet zu haben (Gen. 49, 8—12). Er liebte den Raub, und die Besetzung der östlichen Gebiete mag nicht ohne Kämpfe vor sich gegangen sein. Doch von den Stürmen der Folgezeit blieb Juda in seinem Stillleben am wenigsten berührt, erst die Philisterkämpfe scheuchten den Löwen aus seinem Versteck, und der Stamm schenkte dem Volke seinen größten König und griff nun entscheidend in die Geschichte ein.

Nun müssen aber Ruben, Simeon und Levi von einer schweren Katastrophe ereilt worden sein; denn als die Rahelstämme unter Josua eindrangen, fanden sie keine Brüder, sondern die Amoriter im Herzen des Landes vor. Schwerlich also ist die Annahme zu umgehen, daß die drei alten Stämme von den Amoritern aufgerieben wurden. Diese wohnen ursprünglich nicht in Kanaan, sondern nach den ägyptischen und babylonischen Inschriften in der Gegend des Libanon, also weit im Norden [1]. Sie können also nicht schlechthin mit den Kanaanäern gleichgesetzt werden, obwohl sie ihnen stammverwandt sind. Im vierzehnten Jahrhundert gehen sie neben den Chetitern als Feinde der Ägypter und phönikischen Kanaanäer nach Süden. Um 1200 v. Chr., zu Josuas Zeit, beherrschen sie das Zentrum Palästinas, sind aber auch über den Jordan gegangen und haben den Moabitern zugesetzt; Sichon hat in Cheschbon seine Residenz. Das alte kanaanäische Stadtkönigtum wurde durch sie nicht beseitigt, sondern fortgesetzt. Die beiden Zeitgrenzen legen demnach einen Einbruch der Amoriter zwischen 1400 und 1200 v. Chr. in Kanaan nahe, das von der stark geschwächten 18. ägyptischen Dynastie nicht mehr gehalten werden konnte. Genauer empfiehlt sich die Zeit nach Amenophis IV., als die religiösen Wirren in Ägypten sich mit politischen Umwälzungen verbanden, aus denen der General Choremcheb zuletzt als Pharao auftauchte, bis die 19. Dynastie ans Ruder kam [2]. Andrerseits läßt sich der Erfolg der Amoriter unter der anfangs kraftvollen 19. Dynastie nicht mehr recht verstehen, sodaß man ihre Invasion am besten um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts ansetzt. Damals hatte das älteste Israel seine Sitze schon eingenommen. Wahrscheinlich waren es demnach die Amoriter, die Ruben, Simeon und Levi aus den Gegenden von Betel und Sichem wegsprengten. Dabei wurde Ruben über den Jordan gedrängt, wo er im Gebiete von Gad Unterschlupf fand, ohne je wieder Bedeutung zu erlangen. Ob Teile später noch im Westjordanlande geblieben sind, ist mindestens unsicher [3]. Der schwerste Stoß traf Simeon und Levi, die

1) cf. S. 176 und die dort angegebene Literatur.

2) Über die Identität des Generals mit dem Pharao Choremcheb cf. z. B. Flinders Petrie, a. O. II S. 242ff.

3) Jud. 5, 16 wird Ruben im Unterschiede von Gilead (v. 17) nicht als ostjordanisch bezeichnet. Trotzdem könnte er im Osten gedacht sein, wenn auch schwache Reste im Westen geblieben sein mögen.

fast ganz aufgerieben wurden, was die Sage wie bei Ruben als Strafe für schweren Frevel auffaßte. Die elenden Reste wurden südwärts getrieben. Simeon wohnte nun südlich von Juda an der Grenze der Wüste und eroberte später Chorma (Jud. 1, 17) und außerdem wohl Beerseba (Jos. 19, 2) im Verein mit Juda. Doch war die Lebenskraft des Stammes erschüttert, und er ging zuletzt in Juda auf. Levi dagegen erlitt gäuzliche Vernichtung als Stamm, die Reste flohen vermutlich mit Simeon in den Süden, wo sie ein gebrochenes Leben führten. Es scheint, daß sich jetzt Levi zur Priesterschaft in den verwandten südlichen Stämmen hergab, wie auch bei den Arabern das Priestertum gern Stammfremden übertragen wird[1]. So fing der Name Levis an, einen ganz neuen Begriff aufzunehmen; aus dem gebrochenen Volksstamm wurde eine Priesterklasse[2]. Juda blieb von den Amoritern unbehelligt; hier hat sich auch ihr Name niemals als der Urbevölkerung angehörig eingebürgert. Mit der amoritischen Katastrophe aber wurde eine Situation geschaffen, aus der ein gänzlich neuer Anfang der israelitischen Geschichte entsprang.

d. Die Rahelstämme.

Abgetrennt von den Leastämmen wohnten die Söhne Rahels im südlichsten Teile des Landes. Die Geschichtsquelle fließt für sie in den Sagen von Beerseba, die von Isaak und Rebekka, von Jakob und Esau, von Joseph und Benjamin erzählen und die eigentlichen Edelsteine der Überlieferung sind. Wie Jakob in das Südland kam, läßt sich nur vermuten. Der enge Zusammenhang Jakobs mit Israel auf der einen Seite, mit Esau auf der andern, gibt hier ein Rätsel auf. So eng wie mit Esau hat sich Jakob nie mit einem andern Volke verbunden gefühlt. Das macht die Leugnung einer ursprünglichen nahen Verwandtschaft beider fast unmöglich. Doch zeigt die verschiedene Religion, daß beide Völker schwerlich einmal identisch waren. Nicht nur in Banden der Natur, sondern auch der Religion begründet ist aber die Beziehung zwischen Jakob und Israel, die schließlich zur Identifizierung führte.

1) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] S. 130f.

2) Daß לֵוִי der Stamm und לֵוִי der Priester verschiedene Etymologie haben, glaube ich nicht. Zur Frage cf. Baudissin, Geschichte des alttestamentlichen Priestertums S. 72ff.; Wellhausen, Prolegomena[4] S. 141f.

Wie Lea, so ist auch Rahel aramäischen Ursprungs, nirgends haben wir eine Spur, daß sich die Rahelstämme anderswoher ableiteten denn aus Aram. Ob sie freilich gleichfalls in Charan gesessen haben, ist zweifelhaft, da sich in der Elohimquelle keine Erinnerung daran findet. Vielleicht saßen sie westlich vom Euphrat in der syrischen Wüste und kamen durch den von Norden kommenden Zug der Leastämme nun auch in Bewegung. Im Ostjordaulande könnten beide Gruppen schon einmal in der gemeinschaftlichen Jahveverehrung verbunden gewesen sein. Dann scheinen sich die Rahelstämme unter dem Druck von Ammon und Moab südwärts gewandt und anfangs mit Esau vereint zwischen totem und rotem Meer nach Westen geschoben zu haben. Im edomitischen Gebirge blieb Esau wohnen, Jakob trennte sich und zog in die westlichen Steppen[1]. Verschiedene Oasen wurden besetzt, ob gleichzeitig oder nacheinander, läßt sich schwer entscheiden. Im tiefen Süden, zwischen Kadesch und der ägyptischen Mauer, bildete der Brunnen Lachai Roi einen wichtigen Punkt. Hier scheinen sich auch Verbindungen mit Ismael angeknüpft zu haben (Gen. 16), in dessen Besitz der Brunnen mit gewesen sein mag[2]. Das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den Rahelstämmen und Ismael ist wohl nur topographisch begründet zu denken. Abraham wurde schließlich zum Träger aller verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Israel-Jakob und den Nachbarvölkern, war indes ursprünglich etwas ganz andres, und die Mütter Sara und Hagar haben anfänglich nichts miteinander gemein. Die Sage muß hier neue Fäden gesponnen haben, die anfangs zwischen den Rahelstämmen und Ismael fehlten und wegen der semitischen Urverwandtschaft und der örtlichen Nähe geknüpft wurden.

Der Stammherr Isaak wohnte jedoch vor allem in Beerseba und nicht in Lachai Roi. In Beerseba bekommen wir einen festen geschichtlichen Punkt für die weitere Entwicklung. Das Gebiet mit seiner weiteren Umgegend und den benachbarten Oasen Esek, Sitna, Rechobot (Gen. 26, 19ff.) war abhängig von dem Kanaanäerfürsten Abimelek von Gerar. In ihm kann man nur eine historische Person sehen; denn sein Name ist nicht Stammname, sondern Personenname und ist häufig unter den Kanaanitern. Er hat

1) cf. Wellhausen, Composition[2] S. 344.

2) cf. von Gall, a. O. S. 44, dessen „Quellenscheidung" S. 39ff. mir aber verkehrt vorkommt.

nach der ältesten Überlieferung in Gerar gesessen, welcher Name noch heute südlich von Gaza in Umm el Garrâr und Gurf el Garrâr erhalten ist. Dort laufen von der Wüste her verschiedene Wadis zusammen, deren je einer aus der Gegend von Rechobot-Ruchaibe und von Beerseba kommt. In diesem Umkreis hat sich Isaak festgesetzt. Anfangs scheinen Streitigkeiten zwischen ihm und Abimelek wegen des Besitzes der Brunnen entstanden zu sein. Doch kam wenigstens Beerseba schließlich in unbestrittenen Besitz Isaaks. Die Sage meldet einen alten Bund zwischen Isaak und Abimelek (Gen. 26, 25. 32 f.), der später auf Abraham und Abimelek übertragen wurde (Gen. 21, 22 ff.). Ein solcher Vertrag muß geschichtlich sein; denn so unerfindlich die Figur Abimeleks von Gerar ist, so natürlich ist eine Auseinandersetzung zwischen ihm und den neuen hebräischen Ansiedlern. Ist der Vertrag und ist Abimelek als der eine Kontrahent geschichtlich, dann darf man aber auch in Isaak, dem andern Kontrahenten, eine historische Person sehen. Freilich ist richtig, daß sein Name von Amos auf das ganze Nordreich bezogen wird (Am. 7, 9. 16), aber dasselbe taten die Assyrer bekanntlich mit Omris Namen, und niemand hat Omri für einen Stamm erklärt. Auch könnte Isaak Personenname und Stammname zugleich gewesen sein, wie das von Jakob sicher ist und wozu die arabischen Genealogien eine Fülle von Parallelen liefern; doch muß betont werden, daß ein Stamm Isaak nirgends bis jetzt nachgewiesen werden kann. Die Personen vollziehen im Namen der Sippen und Geschlechter Verträge, erst die Personen geben ihren Verbänden eine Geschichte.

Der Gott von Beerseba hieß El Olam (Gen. 21, 33), der uralte Gott, vielleicht auch mit Beinamen Furcht Isaaks (c. 31, 42. 53) genannt, da Isaaks Gott gerade dort zu suchen sein wird. Ihm war eine Tamariske heilig. Wie bei Betel und Sichem, so werden wir auch hier ein vorhebräisches Heiligtum annehmen dürfen, das von Isaak als Jahveheiligtum übernommen wurde und wo er und Rebekka Gottessprüche suchten (c. 25, 21 f.). Dieselben milden, schönen Züge, die Abrahams Religion auszeichnen, begegnen uns auch im Kreise Isaaks, wie auch die Menschen aus diesem südlichen Sagenkreise ganz besonders anziehend sind. Wenn die Religion Abraham aus der nördlichen Heimat trieb, dann läßt sich wohl verstehen, daß schon im Ostjordanlande der Zusammenschluß von Lea und Rahel nicht ohne religiöse Motive erfolgte, wie Mohammed die Araberstämme im Islam verband. Der Ver-

edlungsprozeß konnte sich natürlich nicht mit einem Schlage vollziehen, und gewiß schimmert ein Stück Geschichte durch, wenn gerade Rahel mit den Teraphim, den aramäischen Hausgötzen, zu tun hat (Gen. 31, 19. 30ff.). Doch um so lieber greift man bei dem in der Menge noch festwurzelnden Heidentum zur Nachricht über einzelne bedeutende Figuren, die die reinen Züge des von Abraham gefundenen Gottes bis auf Moses Zeit wach erhielten; denn das Geistige fordert zu seiner Erhaltung die Persönlichkeit.

Nie hat Jakob die Erinnerung an Beerseba als die Wiege seiner Geschichte verloren, dort suchte noch Elia den alten Gott, und auch ein freilich entarteter Volkskult zog jährlich Karawanen aus dem Nordreich dorthin. Und doch ist Beerseba seit der Väterzeit nie wieder von Rahelstämmen besiedelt worden, sondern später in die Hände von Simeon und Juda übergegangen. Das ist der sicherste Beweis für die Geschichtlichkeit eines vormosaischen Aufenthalts von Jakob und Rahel in dieser Oase; wenn irgend etwas, so ist er unerfindlich. Von Beerseba aus wird nun auch die Josephsage erst recht durchsichtig, die nach Ägypten hinabführt und damit einen neuen Kulturkreis erschließt, der dem aramäischen und kanaanäischen ziemlich entgegengesetzt ist. Schon lange hat man vermutet, daß nicht die Leastämme, sondern nur Joseph, also der Repräsentant der Rahelstämme, in Ägypten gewesen sei und daß erst die Nationalsage, die nach der Einwanderung Josephs unter Josua allmählich die alten Stammsagen zu verschmelzen begann, die andern Brüder gleichfalls dorthin ziehen ließ. Noch wird ja in ihr Joseph und neben ihm Benjamin von den Brüdern unterschieden. Daß die Leastämme samt und sonders ihre Wohnsitze verlassen hätten, um sie später wieder einzunehmen, ist uns schon bei ihrer Besprechung als unwahrscheinlich erschienen. Die dürftigen ägyptischen Notizen kannten „Israel“ im 13. Jahrhundert in Palästina, also zu derselben Zeit, als Josephs Geschlecht in Ägypten war; denn Seti I. und Raamses II. erwähnen Ascher in derselben Gegend, wo der Stamm später saß[1], und Mernephtah[2] kennt, wie bemerkt, Israel in Palästina. Wenn im Deboraliede Ephraim, also der vornehmste Josephstamm, vielleicht neben Benjamin, allein auf die Gegend der Amalekiter zurückgeführt wird, so dünkt mich,

1) Müller, Asien und Europa S. 236ff.

2) Mernephtahs Name ist nach v. Calice in der Orientalistischen Literaturzeitung 1903 S. 224, in מי נפתוח (Jos. 15, 9. 18, 15) enthalten (Spiegelberg).

liegt auch darin eine Unterscheidung des Schicksals der Josephstämme von dem der übrigen (Jud. 5, 14). Wir dürfen also die Rahelstämme allein als die Träger des ägyptischen Sagenkreises ansehen.

Über die Motive, die Jakob und Joseph nach Ägypten trieben, kann man sich fragen. Wir finden Feindseligkeit der Brüder gegen den Lieblingssohn Jakobs angegeben; darin könnte die Erinnerung von Konflikten zwischen Josephs Stamme und den übrigen Israeliten aufbehalten sein. Doch ist es immer mißlich, Motive aus dem Familienleben ohne weiteres auf Stammesverhältnisse zu übertragen, wenn nicht andere Gründe diese Meinung begünstigen. Solche Gründe fehlen aber hier. Man könnte die spätere Besetzung Beersebas durch Simeon und Juda (Jos. 19, 2. 1. Reg. 19, 3) dafür geltend machen, die Josephs Vertreibung veranlaßt haben würde. Doch wissen wir über den Zeitpunkt dieser Besetzung durch die zwei Leastämme gar nichts. Möglicherweise fand sie statt, als der Jakobstamm mit Joseph längst von dort ausgewandert war. Dagegen klingt das Motiv der Hungersnot sehr glaubwürdig. Wir wissen, daß wiederholt Beduinen in die Grenzen auch des neuen Reichs Einlaß fanden, von der Not aus der Steppe ins Kulturland gescheucht [1]. So mögen auch Jakob und Joseph auf diese Weise hingelangt sein. Der Zeitpunkt läßt sich nach der Sage wenigstens vermuten. Nach der Elohimquelle soll der Exodus vier Generationen nach der Einwanderung in Ägypten stattfinden (Gen. 15, 16 a). Nun deuten alle Nachrichten darauf, daß der Exodus c. 1230 v. Chr. unter Mernephtah stattfand. Die Einwanderung wäre danach in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts erfolgt, unter der 18. Dynastie. Daß auch damals Beduinen Einlaß in Ägypten fanden, zeigt eine Inschrift aus Choremchebs Zeit (c. 1332 — 1328 v. Chr.)[2], also der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Wenn die Israeliten etwa unter Amenophis III. in Palästina eindrangen, ist der Übergang der Rahelsöhne über die ägyptische Grenze einige Jahrzehnte später sehr wahrscheinlich zu nennen.

In Ägypten soll nun einer von den Hebräern, Joseph Sohn Jakobs, eine hervorragende Rolle am Hofe Pharaos und in der Verwaltung des Landes gespielt haben. Es ist ganz unmöglich, die Josephsage völlig in eine Stammsage aufzulösen. Die Hauptüberlieferung, die über die Abfassungszeit der Jahvequelle hinaufgeht,

1) Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten S. 21. 24f.

2) Die Zahlen nach Flinders Petrie.

gibt ein so anschauliches Bild seiner Tätigkeit in Ägypten, daß kein Unbefangener hier Züge eines bedeutenden und einflußreichen Lebens verkennen kann. Welcher Israelit hätte später die Nachricht erfinden mögen, daß Joseph Schwiegersohn des Amonpriesters von Heliopolis gewesen sei (Gen. 41, 45 J), an dem der Name Potiphar ursprünglich zu haften scheint. Wer hätte die Umwandlung des ganzen Ackerlandes in Krongut, abgesehen von dem Priestergut, und die Einrichtung des Fünften erdichtet, wenn nicht irgend ein Ereignis hier zugrunde läge. Daß aber ein Ausländer bis zum höchsten Ministerposten emporsteigen konnte, ist gerade für die 18. Dynastie bekannt. Die innere Gährung und Unsicherheit seit Amenophis IV. begünstigte diese Möglichkeit in hohem Grade. Die religiöse Reformation dieses Königs (1383—1365 v. Chr.), die den Kultus der aufgehenden Sonne monotheistisch auszugestalten suchte, hob naturgemäß die Priesterschaft des Atenkultus von Heliopolis, und der Schwiegersohn des dortigen Oberpriesters war gewiß der geeignete Mann, um die Kompetenzen des Königs gegen die Priester festzustellen, dessen Einfluß noch leidlich mächtig blieb, wenn der fünfte Teil des Landes Priestergut wurde [1]. Eine große Hungersnot kann auch damals Ägypten heimgesucht haben, welche die Verwandlung des Landes in Krongut begünstigte, obwohl wir von einer solchen Katastrophe nichts wissen [2]. Schließlich muß eine solche Verwaltung wohl vor der Regierung Choremchebs angesetzt werden. Denn dieser Soldatenkönig wird es gewesen sein, der auch den Kriegern Ländereien übergab, sodaß sie neben Pharao und Priester traten [3]. Vielleicht waren die Beduinen, die später unter Choremcheb nach Ägypten kamen, Josephs „Brüder", nämlich Südhebräer aus der Gegend von Beerseba und Lachai Roi. Alles in allem spricht dafür, daß in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein Hebräer Joseph unter Amenophis IV. Minister wurde, der während einer drückenden Hungersnot das Land in Krongut verwandelte und nur die Priesterkaste in ihrer mächtigen Stellung

---

1) Auf das merkwürdige Verhältnis Josephs zu dem Janchami der Tell-Amarnabriefe soll hier eben nur hingedeutet werden.

2) Mit der der älteren, von Brugsch herangezogenen Hungersnot ist hier nichts anzufangen, man kann die Väterzeit nicht nach ihr datieren.

3) Über die Soldatenherrschaft unter Choremcheb cf. Flinders Petrie, a. O. II. S. 245ff. Zur Frage der Kriegerkaste als Grundbesitzerin cf. Kittel, a. O. S. 172. Der Pharao vor Seti kann nicht ‚Sesostris'-Senwosret gewesen sein.

beließ, vielleicht weil er persönlich mit der Priesterfamilie von Heliopolis verschwägert war.

So sind hinter dem Nebelflor der Sage dennoch manche geschichtliche Züge aus der Väterzeit erkennbar. Zwei große Gruppen hebräischer Stämme scheiden sich voneinander, Lea und Rahel, die eine im Norden, die andere im Süden Palästinas. Blut und Religion erhält in ihnen das Verwandtschaftsgefühl wach. Die aramäische Wüste ist ihre Heimat, mindestens ein Teil von ihnen saß ursprünglich um Charan jenseits des Euphrat. Von dort nahmen sie die Art der Nomaden mit, die sie eigentlich niemals ganz aufgegeben haben. Ihre größte geschichtliche Gestalt ist Abraham von Charan, der Anfänger einer neuen reinen, milden Religion. Sein Geist ist am fühlbarsten in den Rahelstämmen und hat die edlen Erscheinungen Isaaks und Josephs beeinflußt. Er mag um die Mitte des 15. Jahrhunderts gelebt haben, wo die Bewegung der Beduinen gegen Westen in Gang kommt. Etwa drei Generationen später stieg Joseph in Ägypten zum Minister empor, während gleichzeitig verwandte Stämme ins Delta gezogen kamen. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts steht der größte aller Israeliten auf und befreit sein geknechtetes Volk.

2. Die Zeit Moses[1].

a. Der Zug nach Kadesch.

Ägypten ist die Wiege der nationalen Geschichte Israels geworden, und wenn auch nicht die Elohimquelle, so haben doch die judäischen Sagenbücher eine ziemlich deutliche Erinnerung an die Gegend aufbewahrt, in der die Hebräer von der Zeit Josephs bis zum Exodus wohnten. Sie wird von J als das Land Gosen bezeichnet und ist etwa in dem Dreieck zwischen Zagazig, Belbeis und Tell el Kebir zu suchen[2]. Unter der 18. und 19. Dynastie gehörte sie politisch zum Nomos von Heliopolis. Diese fruchtbare

1) Ewald, a. O. II[3]; Kittel, a. O. I S. 201ff.; Oettli, a. O. S. 94ff. — Wellhausen, Prolegomena[4] S. 348f.; Israelitische und jüdische Geschichte[2] S. 10ff.; Guthe, a. O. S. 22ff.; Buhl, a. O.; Klostermann, a. O. S. 43ff.; Stade, Entstehung des Volkes Israel.

1) cf. Dillmann, Genesis[6] S. 431f.

Marsch am Rande der Wüste, von deren östlichem Punkte das Wadi Tumilat östlich zum Timsachsee führt, galt zu Mernephtahs Zeit als Weideland der Nomaden und wird es schon geraume Zeit vorher gewesen sein. Die Priesterschrift nennt sie das Land Raamses (Gen. 47, 11 cf. 46, 28 LXX), daher mag die Stadt Raamses (Ex. 1, 11. 12, 37) etwa an ihrem Ostpunkte beim Eintritt ins Wadi Tumilat gelegen haben. Von dort ist es ein starker Tagemarsch (c. 32 km) bis Pitom-Sukkot (Ex. 12, 37), das im Gau Thuku am Westrande des damals viel tiefer als jetzt ins Land einschneidenden roten Meeres lag und den Namen des Gaus annahm[1]. Nach Gosen werden die ersten Hebräer zu Josephs Zeit, also wahrscheinlich unter Amenophis IV. und bald darauf, eingewandert sein. Den Kern bildete der Josephstamm, doch mögen in der Folgezeit verwandte Stämme und Geschlechter die gleiche Gegend aufgesucht haben, am ehesten Benjamin[2], vielleicht auch Daniten und Naphtaliten und Splitter des inzwischen zersprengten Levistammes. Zur Zeit des Exodus wird außerdem allerlei heimatloses Volk erwähnt, das sich den Israeliten anschloß, aber nicht viel taugte (Ex. 12, 38a. Num. 11, 4 J).

Vier Menschenalter sollen die Hebräer in Ägypten gewesen sein (Gen. 15, 16 E), das würde sich mit der Zeit von Amenophis IV. (1383—1365) bis auf Mernephtah (1234—1214) gut vereinigen lassen. Anfangs entsprach ihr Schicksal ihren Wünschen, etwa solange die 18. Dynastie regierte. Als dann mit dem neuen König, ‚der nichts von Joseph wußte', vermutlich die 19. Dynastie ans Ruder kam und noch einmal eine Epoche größerer politischer Energie anhub, begann die Bedrückung der freiheitliebenden hebräischen Stämme innerhalb der Landesgrenze. Der Sage nach dauert die Bedrückung ein Menschenalter (Ex. 1, 8. 4, 19 J); die drei ersten Könige der 19. Dynastie scheinen in einen,

1) cf. Naville, The Store-city of Pithom S. 1 ff. Thuku ist wohl mit Sukkôt identisch.

2) Die Meinung, daß Benjamin erst in Palästina entstanden sei (cf. Gen. 35, 16—20) und den südlich von Joseph wohnenden Stamm bezeichne, ist doch sehr unsicher. Benjamin kann „Glückssohn" heißen im Gegensatz zu Benoni „Schmerzenssohn" und vor der Einwanderung existiert haben. In der ersten Richterzeit war er schon ein kräftiger Stamm (Jud. 3). Die Geburts- und Sterbegeschichten aus der Väterzeit dürfen nicht unbesehen zu Stammesgeschichten gemacht werden.

Raamses II. (1300—1234), verschmolzen zu sein, der sehr lange regierte (Ex. 2, 23)[1], und mit vollem Recht als der Pharao der Bedrückung gilt. Seine Kämpfe in Syrien, die am Anfange seiner Regierung liegen, mögen ihn bestimmt haben, die in Ägypten wohnenden Beduinen von ihren syrischen Verwandten schärfer abzuschließen und ihr freies Leben einzuschränken. So zog er sie zu Frondiensten heran beim Bau der neu errichteten Magazinstädte Raamses und Pitom, die eine Tagereise voneinander lagen (Ex. 1, 11b J cf. 12, 37)[2]. Raamses ist zwar noch nicht wiedergefunden, aber der Name deutet auf einen Begründer gleichen Namens hin. Da nun Raamses I. (1328—1326) nur kurz regierte und Raamses III. (1202—1170) unterhalb unseres Zeitraums fällt, so wird Raamses II. die Stadt angelegt haben. Sicherlich gilt das nach Navilles Ausgrabungen von Pitom, sodaß beide Städte ein Zeugnis für ihn als den Pharao der Bedrückung sind.

Unter seinem Sohne Mernephtah war die ägyptische Macht namentlich in Syrien wieder stark erschüttert. In ihm haben wir den Pharao des Auszugs zu sehen, bei dessen Regierungsantritt nach der Überlieferung Mose nach Ägypten kommt, das Volk zu befreien (c. 4, 19 J. 2, 23 P)[3]. Mose war Levit, wir haben auch nicht den geringsten Grund, diese Nachricht zu bezweifeln und ihn zu einem Josephiten zu machen, aber er stellte seine Kraft in den Dienst der Befreiung der ägyptischen Stämme. Er forderte die Entlassung des Volkes kühn und offen vom Könige und begründete sie mit einer Festfeier in der Wüste, die man dem Gotte der Väter schuldig sei. Die Sage hat noch mit voller Deutlichkeit die Spuren aufbewahrt, daß das Passafest gemeint ist, wenn es auch jetzt nicht mehr als Anlaß, sondern als Folge des Auszugs erscheint. Die Lösung des Erstgeborenen ist der letzte Sinn des Passa, sie wird bildlich auf die Erlösung Israels als Jahves Erstgeborenen angewandt (Ex. 4, 22f. E). Wohl möglich ist, daß gerade vor diesem weltgeschichtlichen Passa der ägyptische Winter seine Plagen in besonderer Steigerung ausübte und schlimme Naturereignisse den König bestimmten, die Hebräer schließlich,

1) Ex. 12, 37a ist oben (S. 76 Vorbemerkung) zu J gerechnet, doch könnte auch P in Betracht kommen (cf. Ex. 13, 20 P).

2) cf. Spiegelberg, a. O. S. 42.

3) cf. z. B. Spiegelberg, a. O. S. 37ff. 50.

wenn auch mit Widerwillen, ziehen zu lassen[1]. Gewiß aber ist, daß schließlich eine ägyptische Brigade den Auswanderern nachsetzte und sie am Schilfmeer einholte; denn ohne ihren Untergang wird das älteste Lied der hebräischen Literatur (Ex. 15, 1b. 3a J 15, 21 E) unverständlich[2]. Nicht Pharao führte sie, vielleicht aber ein Prinz von Geblüt, wie wir einen Sohn Raamses II. als Befehlshaber der Kriegswagen in Bubastis-Zagazig kennen[3]. Als die Stelle des Meerübergangs darf die einst vom Meere bedeckte, jetzt trocken gelegte Enge zwischen Timsachsee und Bitterseen mit Sicherheit angesehen werden, sodaß sich die Hebräer von Pitom aus ostwärts begaben. Ein starker Wind, der eher von Südosten als von Osten kommen mochte[4], hatte diese Enge während der Nacht trocken gelegt — das ist zweifellos die älteste Sagenform (Ex. 14, 21 aβγ J) —, so daß die Flucht möglich war. Die ägyptischen Wagen kamen im Schlamm in Verwirrung und wurden von der rückkehrenden Flut vernichtet.

Ein uraltes Lied, aus dieser Situation herausgeboren und kaum anderswo entstanden, feiert Jahves Sieg. Die elohistische Rezension lautet:

Singet Jahve: Hoch erhaben ist er,
Rosse und ihre Reiter Stürzt' er ins Meer.

Es war der erste Jubelschrei des erlösten Volkes, das die Macht seines Gottes in dem Ereignis empfunden hatte und nun dem heldenhaften prophetischen Führer in die Wüste folgte. Er hatte ihnen die Erlösung im Namen Jahves, des Gottes ihrer Väter, verheißen, und wer kann sagen, ob sie ihm willig nachzogen in die für sie ungewisse Zukunft. Doch mit dem Wunder am Schilfmeer hatten sie zum erstenmale eine Machtprobe Jahves in einem geschichtlichen Ereignis erlebt, das den Glauben an Jahve und seinen Knecht Mose bei ihnen begründete (Ex. 14, 31* E) und ihre Seele spannte. Das Wunder lag im Zusammentreffen eines Naturereignisses mit einer kritischen geschichtlichen Situation, in der die Existenz des Volkes Jahves in Frage stand, aus der es aber siegesfroh hervorging. Wer möchte solchen Konstellationen im Hinblick auf die unmeßbaren Folgen, die daraus entsprungen

---

1) Stein in der Christlichen Welt 1896 N. 45, Spalte 1061ff.
2) Gegen Spiegelberg, a. O. S. 45f.
3) Oettli, a. O. S. 109.
4) Oettli, a. O. S. 112.

sind, das Wunderbare, Schöpferische, unmittelbar Gottgewirkte absprechen?

Ins Planlose hinein kann Mose nun die hebräischen Stämme unmöglich haben führen wollen, er muß ein Ziel gehabt haben. Die Sage bezeichnet noch ganz deutlich ein Heiligtum in der Wüste als solches, wo ein Fest gefeiert werden soll, und sie spricht damit nur aus, was geschichtlich notwendig ist anzunehmen. Es muß ein Wallfahrtsort gewesen sein, den Mose selbst kannte, und zweifellos mit Recht hat man an Kadesch gedacht[1]. Einen Weg von drei Tagen sollen die Hebräer bis zur heiligen Stätte nötig haben (Ex. 3, 18. 8, 23 E). Und drei Tagereisen nach dem Aufbruch vom Schilfmeer an der Grenze Ägyptens sind sie dem Verdursten nahe (c. 15, 22b E). Hier muss E nach dem ursprünglichen Zusammenhang ein Quellwunder erzählt haben, und die fragmentarische Notiz, daß Gott das Volk an der Stätte ‚versuchte' (c. 15, 25b E), zeigt an, daß vorher das Wunder von Massa gestanden hat (c. 17, 3—7a E). Massa aber ist identisch mit Meriba (Dt. 33, 8), und Meriba mit Kadesch (Dt. 32, 51 P^1. Ez. 47, 19. 48, 28). Aus der Gleichheit der angegebenen Wegstrecken ergibt sich die Gleichheit des Ziels; denn Mose wird das Volk nicht entgegen dem göttlichen Befehl anderswohin als zum Heiligtum geführt haben. Folglich ist Massa, also Kadesch, der Zielpunkt der Wanderung gewesen. Die Sage macht den Felsenquell zur Schöpfung Moses, in Wirklichkeit hat der heilige Quell das Volk zu sich gezogen.

Die schöne Oase des Wadi Kadis mit dem gleichnamigen Quell, der noch heute am Ostrande des Tals unter einem Felsen hervorsprudelt, ist von Rowlands und Trumbull wiedergefunden worden, beide Male infolge glücklicher Nebenumstände, die den Reisenden halfen[2]. Sie dehnt sich etwa in der Breite von 30° 30′ n. Br. von Osten nach Westen aus, eifersüchtig bewacht von den mehr gefürchteten als gefährlichen Azazimebeduinen. Dort finden wir mitten in der Felsenwüste einen Garten mit reichem Graswuchs, zum Getreidebau vorzüglich geeignet, mit Bäumen bestanden, vom Vogelgesang namentlich der Wachteln belebt und von Bienen durchsummt, noch heute mit Spuren älterer Kultur.

1) Grundlegend ist Wellhausen, Prolegomena⁴ S. 348f.; cf. Stade, a. O. S. 5.

2) Trumbull, Kadesh Barnea; Guthe in ZDPV. 8 S. 182ff.

Gewiß haben wir hier die Wachtelscharen zu suchen, die im Frühling in großen Scharen nordwärts ziehen (Num. 11, 31ff. J), und ebenso wird von E die Mannaspeisung durch das Wortspiel zwischen Massa und nissâ mit Massa-Kadesch zusammengebracht (Ex. 16, 4 E). Das Manna wird wohl richtig im eßbaren Harz der Tarfatamariske gesucht, das nachts zur Erde tropft und morgens vor Sonnenaufgang eingesammelt wird, um wie Honig zu Brot gegessen zu werden[1]. Abgeschlossen von der Welt, war Kadesch vorzüglich geeignet, um das junge Volk Jahves an die Religion des Gottes der Väter zu gewöhnen. Sein Name Jahve muß bekannt geblieben sein, denn schwerlich wären sie auf einen unbekannten Gottesnamen gehorsam in die Wüste gezogen, doch wußten die geknechteten Ziegelstreicher und Maurer wohl nicht mehr viel von der Geistigkeit des ehrwürdigen El der Erzväter, bis Mose kam und sie ihnen in unvergleichlicher Weise wieder fühlbar machte. So hat Israel nach der ältesten, namentlich in der Elohimquelle noch erkennbaren Überlieferung wahrscheinlich dauernd in Kadesch während der Wüstenzeit gewohnt. Nur der freilich epochemachende Zug nach dem Sinai führte sie in abgelegene Gegenden.

Die Oase lag im Gebiete der Amalekiter, welche die Rolle der Azazime spielten; denn nur bei dieser Annahme läßt sich erklären, wie die Wurzeln des aus dem Süden eingewanderten Ephraimstammes vom Deboralied in Amalek gesucht werden (Jud. 5, 14). Im Namen Amalek steckt wohl ein arabischer gebrochener Plural und vielleicht ein Sammelname für die räuberischen Beduinen der Umgegend. Sie müssen von Mose bis in die Zeit Davids immer in derselben Gegend gehaust haben (1. Sam. 15, 7. 27, 8. 30, 1ff.). Sie waren nicht identisch mit den im Süden der Halbinsel und gegenüber in Arabien wohnenden Midianitern, obwohl sie sich zur Zeit Gideons mit diesen verbanden (Jud. 6, 3. 7, 12). Von jeher galten sie als Erbfeinde Israels, bis David die Eidgenossenschaft endgiltig zersprengt und aufgerieben zu haben scheint (Num. 24, 20). Es liegt in der Natur der Sache, daß sie die nach Kadesch eingewanderten Hebräer befehdeten, und die Schlacht bei Rephidim (Ex. 17, 8ff. E) gehört zu den glaubwürdigsten Nachrichten der Sage. Rephidim kann nicht weit von Kadesch gelegen haben, gewiß nicht am Sinai, wo die Amalekiter

1) cf. Oettli, a. O. S. 117; Ebers, Durch Gosen zum Sinai[1] S. 224ff.

gar nicht wohnten. Am ehesten ist es in einer der Kadesch benachbarten Oasen zu suchen, der Name deutet auf eine Ebene[1]. Dort befand sich der alte Mosestein ‚Jahve mein Thron', auf dem Mose saß (Ex. 17, 15 E). Noch enger mit Kadesch als Amalek scheinen die Keniter verbunden zu sein. Sie wohnten mitten unter den Amalekitern (1. Sam. 15, 6. 27, 10. 30, 29 cf. Num. 24, 22), zeigten sich aber im Gegensatz zu ihnen Israel nicht feindlich, sondern freundlich; wahrscheinlich verband sie der Interessengegensatz gegen Amalek mit dem jungen Kriegervolke. Sie zu den Midianitern zu rechnen, legt die Kombination des Keniters Chobab (Jud. 4, 10 cf. 1, 16 LXX J) mit dem Midianiter Reguel (Ex. 2, 18 J) allerdings nahe (Num. 10, 29 J). Es will mir aber scheinen, als habe der Jahvist hier zwei ganz verschiedene Personen miteinander verbunden, die ursprünglich nicht zusammenhingen. Der Midianiter Reguel, Jetros jahvistischer Doppelgänger, hatte nur Töchter (Ex. 2, 16ff.), während der Jahvist nachträglich den Keniter Chobab noch zu seinem Sohne macht. Midianiter und Keniter sind nun zwar blutsverwandt, örtlich aber weit getrennt; die einen wohnen tief im Süden, die andern unter den Amalekitern im Norden der Halbinsel, die einen am Sinai, die andern bei Kadesch. Das macht eine nähere Beziehung zwischen beiden Gruppen sehr unwahrscheinlich. Die verhängnisvolle Verschmelzung der Ereignisse vom Sinai und bei Kadesch schon in der alten Hauptüberlieferung, der wir noch öfter begegnen werden, hat den Jahvisten veranlaßt, den Midianiter Reguel, Moses Schwäher, mit dem Keniter Chobab zu kombinieren, der gar nicht an den Sinai, sondern nach Kadesch gehört. Das Geschichtliche wird sein, daß Reguel wie sein Doppelgänger Jetro nach der ältesten Nachricht umkehrte (cf. Ex. 18, 24 E), Chobab dagegen Mose nach Kanaan begleitete (Jud. 4, 11 cf. Num. 10, 29ff. J). Der Elohist kannte keine Keniter mehr in Kanaan und vermied so die Unklarheit der Jahvequelle[2].

Vor allem endlich ist anzunehmen, daß schon vor dem Josephstamme auch hebräische Geschlechter mit Kadesch Fühlung hatten.

---

1) Zur Streitfrage cf. Dillmann-Ryssel, Exodus und Leviticus[3] S. 196f. Bis man Rephidim bei Kadesch sucht, wird man es schwerlich finden.

2) Möglich wäre, daß die sicher geschichtliche Nachricht vom Anschluß Kains an Israel judäisches Sondergut ist, da sie wohl nicht in der Hauptüberlieferung stand. Auch 1. Sam. 15, 6 ist judäischer Herkunft.

Denn nur so erklärt sich völlig, daß gerade hier das Jahvefest gefeiert werden sollte. Jahve muß hier eine heilige Stätte gehabt haben und zwar nicht als Gott Kains, sondern als Gott Israels. Mose wollte nicht Hebräer und Keniter, sondern die hebräischen Stämme untereinander auf Grund der Religion zu Jahves Volke verschmelzen. Da es in Kadesch geschah, so werden dort Hebräer gesessen haben. Selbst wenn die Keniter Jahves Namen kannten und vielleicht schon vor Mose verehrten, was wir nicht wissen, so wird er ihnen gewiß durch Israeliten zugekommen sein. Nun hat Levi nach der Überlieferung eine besonders nahe Beziehung zu Kadesch. Denn Levi hatte hier für Jahve eifernd gegen die eignen Brüder zu kämpfen und die Blutsverwandtschaft der Religion wegen zu verleugnen (Dt. 33, 8ff. E). Sein Priestertum datiert ursprünglich eben von dorther. Allerdings wird es nach einem jüngeren elohistischen Bericht am Sinai begründet (Ex. 32, 25—29 E^2), doch ist die Grundlage dieser Erzählung gleichbedentend mit dem vom Mosesegen besungenen Ereignis (Dt. 33, 8), wie der Kampf gegen die Bruderstämme zeigt. Die spätere Sage hat auch hier den Schauplatz von Kadesch mit dem vom Sinai vermischt. Levi hat nun in Wirklichkeit wahrscheinlich schon vor Mose das Priestertum von Kadesch innegehabt und das heilige Losorakel der Urim und Tummim verwaltet. Dies begegnet uns nach der alten Sage zuerst an dieser Stätte (Dt. 33, 8) und hat daher zuerst hier gewirkt. Es blieb in Aarons Geschlecht bis auf Sauls Zeit bei den Eliden, die zu Aarons Haus gehören, wie schon der Name Pinechas andeutet (1. Sam. 13, 3. 41f. LXX). Aarons Geschlecht wird es mit dem Priestertum daher schon zu Moses Zeit verwaltet haben. Aaron erscheint noch durch den Flor der Sage als Priester von Kadesch (Ex. 18, 12 E), denn die Jetroszene muß dort spielen (cf. Ex. 15, 25b E), und stirbt nicht weit davon (Dt. 10, 6 E cf. Num. 20, 22ff. P^1)[1]. Seine Schwester Mirjam aber (Ex. 15, 20 E) liegt in Kadesch begraben (Num. 20, 1 E). Alle diese Anzeichen sprechen dafür, daß Mose seine levitische Verwandtschaft unter dem Priestergeschlecht von Kadesch hatte und darum dort die Verbindung des altisraelitischen, aber nun heimatlos gewordenen Geschlechts mit den Hebräern aus Jakobs und Josephs Stamm zum Volke Israel unternahm. Ob außer den Leviten noch andere hebräische Stämme in der Nähe von Kadesch saßen, kann man

1) Wellhausen, a. O. S. 348.

fragen. Man möchte an versprengte rubenitische Clans denken (Num. 16, 1 E), wenn die Hauptüberlieferung über die betreffende Empörung gegen Mose einheitlicher wäre. Auch Geschlechter aus Dan und Naphtali können dort geweidet haben. Nur fehlt uns jede Nachricht über diese Verhältnisse.

b. Mose.

Einsam und fremd ragt Mose aus seinem Geschlechte hervor. Durch den Schleier der Sage, der freilich auch seine Gestalt verbirgt, schimmern noch die Marmorlinien eines Menschen von einzigartiger Größe, keinen aus seinem Volke hat die Erinnerung ihm gleichzustellen gewagt. Ihm haftet nichts Mythisches an, er ist kein Gott, sondern ein Mensch. Er stieg nicht vom Himmel herab und fuhr nicht zum Himmel empor, sondern er ward geboren und starb wie ein andrer Mensch; eine unsägliche Tragik liegt in dem Gedanken, daß er das Auge angesichts des unerreichten irdischen Ziels seines Lebens schloß. Aber doch unterscheidet er sich von den andern Menschen, seine Gedankenwelt und die seines Volkes verhalten sich wie Geist und Fleisch. In der Schilderung seiner Kämpfe mit seinen Zeitgenossen legt die Sage noch in tiefer Wahrhaftigkeit den Eindruck an den Tag, daß die religiöse Schöpfung Moses über das Verstehen der Menge weit hinauslag[1].

Seine Jugendzeit wird nach Ägypten verlegt. Dort soll er am Nil ausgesetzt gewesen und von Pharaos Tochter gerettet und erzogen sein, bis ihn ein Totschlag in die Wüste trieb. Von allen Nachrichten sind diese am unsichersten, wie es meist bei Jugendgeschichten großer Männer steht. Unzweifelhaft ist auf das Knäblein Mose eine Geschichte übertragen, die sich im Babylonischen und vor allem im Ägyptischen in mythologischem Zusammenhange wiederfindet und dort gewiß ursprünglicher ist; der kleine Osiris in der Arche hat an der phönikischen Küste ein ganz ähnliches Schicksal erfahren[2]. Schwerer ist über seine Erziehung am Pharaonenhofe zu entscheiden. Es kann sehr wohl sein, daß er in Ägypten

1) Zur Charakteristik von Moses Religion cf. Kittel, a. O. S. 216ff.; Buhl, a. O.; Klostermann, a. O. S. 67ff. Klostermanns geistvolle Ausführungen sublimieren mir nur den geschichtlichen Gehalt etwas zu sehr und nehmen ihm die Farbenpracht der Vergangenheit.

2) cf. A. Jeremias, Das Alte Testament usw. S. 256.

von dorthin verschlagenen levitischen Eltern geboren ist. Sein Name, der ägyptisch sein mag, begünstigt vielleicht diese Ansicht, auch die Namen Chophni und Pinechas in der Familie seines Bruders scheinen ägyptisch zu sein[1]. Aber solche Namen könnten zu Raamses II. Zeit auch jenseits der ägyptischen Landesgrenze als möglich gedacht werden. Eines ist jedenfalls sicher, daß Mose von ägyptischer Kultur gar nichts in sich aufgenommen hat; seine geistige Heimat war nicht die Luft des Pharaonenhauses, sondern die Wüste am Sinai. Man kann daher seine ägyptische Erziehung höchstens als eine wirkungslose Episode seines Lebens beurteilen. Dagegen ist er mit der Wüste wohlvertraut, und auf zwei Schauplätzen dort spielt sich die größte Epoche seiner Geschichte ab, in Kadesch und am Sinai. Wir haben zu begründen gesucht, daß die Reste des Levistammes mit Kadesch eng zusammenhingen und dort das Priestertum mit dem heiligen Losorakel verwalteten. Auch Mose kannte die Oase, als er die Hebräer aus Ägypten führte, denn sie war das nächste Ziel der Wanderung. Wahrscheinlich kam er von Kadesch nach Ägypten, um dahin zurückzukehren. Und wenn er nicht wirklich in Aegypten geboren ist, darf Kadesch als seine Geburtsstätte am ehesten vermutet werden. Das große Werk der Organisation der hebräischen Stämme zu einem Volke ist sicherlich hier unternommen worden, bis der Aufbruch in das gelobte Land erfolgen konnte.

Das religiöse Grunderlebnis seiner Seele aber, aus dem die gesamte schöpferische Lebensleistung Moses entsprang, erfuhr er nicht in Kadesch, sondern am Sinai, in der wilden Gebirgseinsamkeit der südlichen Halbinsel. Man hat nach der Lage des Berges der Offenbarung gefragt und verschiedene Antworten gegeben[2]. Soviel ich sehe, ist eine Unklarheit in der Sage dadurch eingetreten, daß mit dem Sinai der Choreb verschmolzen wurde. Denn die Elohimquelle sucht meist den Choreb im Sinai, da das Wortspiel des Dornbusches (senê) auf den Namen Sinai hinzielt (Ex.

---

1) cf. Spiegelberg in ZDMG 1899 S. 634 f.

2) cf. Dillmann-Ryssel, a. O. S. 209 ff.; von Gall, Altisraelitische Kultstätten S. 1 ff. Ich muß auch hier von Gall widersprechen. Er verlegt den Choreb an den Serbal und den Sinai nach Wellhausens Vorgang nach Arabien. Die letzte Ansicht mit Jakut zu stützen, wird wenig richtiger sein, als die arabische Ansicht vom Brunnen Zemzem für die Lage von Lachai Roi zu verwerten.

3, 2. 4b E)[1]. Doch zugleich hat sie die Erinnerung bewahrt, daß der Choreb identisch mit dem Felsen bei Kadesch war, aus dem Mose die Quelle schlug (Ex. 17, 6) und der am Ostrande des Wadi Kadis liegt. Man kann diese verlorene Notiz schwerlich für eine Glosse halten, da sie als Glosse gar nicht recht zu begreifen wäre, sondern sie darf als Rest der ursprünglichen Auffassung gelten. Daß sich der Name Choreb gerade im Josephstamme erhielt, aus dessen Kreisen das nordhebräische Sagenbuch hervorging, ist wohl verständlich, da ja vermutlich nur die Rahelstämme, abgesehen von wenigen israelitischen Stammessplittern, in Kadesch gesessen haben. Dort hat auch schon früh die vom Elohisten vorausgesetzte Übertragung des Namens Choreb auf den Sinai stattgefunden, die der Erzähler der Wallfahrt Elias kennt, dessen Choreb weit weg von Beerseba lag (1. Reg. 19, 8). Umgekehrt scheint nun der Name Sinai bisweilen auf den heiligen Berg bei Kadesch übertragen und in edomitisches Gebiet verlegt zu sein (Dt. 33, 2 cf. Jud. 5, 4 f. Hab. 3, 3); denn Kadesch lag allerdings dicht an der edomitischen Grenze (Num. 20, 16 E). Daß aber der Name Sinai ursprünglich südöstlich davon auf der arabischen Seite des älanitischen Golfes haftete, ist schwer glaublich. Denn die Szenerie am Sinai ist durchaus die des Hochgebirges mit seinen furchtbaren Gewittern — an einen Vulkan ist natürlich gar nicht zu denken —, was auf Arabien so wenig wie auf Kadesch paßt, und vom Überschreiten des Golfes oder der zugehörigen Araba ist vor dem Aufbruch nach Edom (Num. 21, 4) nicht die Rede. Vor allem haftet der Name Sin, Sinai wegen der gleichnamigen Wüste durchaus auf der Halbinsel[2] (Ex. 16, 1a. 19, 2a P[1]. Kadesch aber lag im Gebiete der Amalekiter und nicht der Midianiter wie der Sinai. Die Midianiter wohnen nun zwar auch auf der arabischen Seite des Golfes, doch darf angenommen werden, daß auf der südlichen Sinaihalbinsel gleichfalls welche wohnten. Hier im Hochgebirge lag der Sinai. Da er nach der ältesten, bei E durchschimmernden Tradition von Kadesch aus besucht wird, worauf die Israeliten wieder in drei Tagereisen nach Kadesch zurückziehen (Ex. 17, 3—7a E cf. 19, 2b. Num. 10, 32a 20, 1 E) und die Midianiter eher im Südosten als im Südwesten der Halbinsel zu suchen sind, so ist er kaum im Serbal zu suchen, sondern in der Gegend des Gebel Musa,

1) Wellhausen, a. O. S. 344 A. 1. S. 350 A. 1.

2) Ob סין und סיני künstliche Spaltung desselben Namens durch P ist?

wohin ihn die alte Tradition auch verlegt. Man wird nicht weit vom Ziele treffen, wenn man ihn im Ras es-Safsâfe südlich der kleinen Ebene er-Râcha finden will[1].

Am Sinai, an einer Stätte, die ihren Namen vielleicht von einem fremden Gotte trug, hat Mose Jahve, den Gott seiner Väter, gefunden. Das bleibt die fundamentale Tatsache seines Lebens. Es ist ein Irrtum, zu meinen, Jahve sei ursprünglich ein arabischer Gott kenitischer oder midianitischer Abkunft gewesen und von Mose in freiem Entschluß adoptiert worden. Einen sicheren Stützpunkt hat diese Auffassung in der Überlieferung nicht, und sie ist innerlich unmöglich. Denn durch generatio aequivoca entsteht keine Religion von der wunderbaren Spannkraft der israelitischen. Auch das ist schwer glaublich, daß der Gott der Väter vor Mose einen andern Namen als Jahve getragen habe. Die Überlieferung führt durchaus nicht auf dies Verständnis. Wenn die Elohimquelle den Jahvenamen erstmalig am Gottesberge gebraucht (Ex. 3, 14), so will sie damit keine neue Religionsstufe andeuten, sondern auf geistreiche Weise gerade aussprechen, daß Jahve immer derselbe ist, daß er sich in seinem Verhalten zu den Vätern und in seinem Verhalten zum Volke Israel innerlich gleich bleibt[2]. Die Identität des Gottes der Väter und des Gottes Moses ist wirklich die notwendige Voraussetzung, um Moses Lebenswerk überhaupt zu verstehen. Sie wurde aber am sichersten für ein naives Religionsgefühl durch die Identität des Namens festgehalten. Weil nun der Jahvename durchaus als Nomen proprium erscheint und bei seiner Entstehung gewiß nicht das spezifische Wesen des israelitischen Gottes erhellen sollte, so ist es viel wahrscheinlicher, daß Mose ihn von seinen Vätern empfing, als daß er ihn im Sinaigebirge vorfand oder erschuf. Ob er selbst ihm schon den tiefen Sinn beigelegt hat wie später der Elohist, wissen wir nicht. Die Hauptsache bleibt der Gedanke, daß der Gott der Vergangenheit auch der Gott der Zukunft sein will. In diesem Angelpunkte bewegte sich Moses gesamte Geschichtsbetrachtung.

1) Vom Gebel Mûsâ sind es 11 Tagereisen bis Kadesch (Dt. 1, 2) nach Robinson, Palästina III S. 807 ff. I, 438 ff. (angeführt bei Guthe, Bibelwörterbuch S. 624). Der Glossator in Dt. 1, 2 ist also vermutlich der früheste Zeuge für diese Ansicht. Die drei Tagereisen (Num. 10, 33) sind wie bei E gewöhnlich (zu Ex. 15, 22 E cf. Guthe, a. O.) nur als ganz ungefähre Zeitbestimmung zu fassen; sie können nicht als topographischer Maßstab dienen.

2) s. oben S. 199.

Um nun das Gewicht des Gedankens in der Seele Moses zu ermessen, muß man sich gegenwärtig halten, daß er den Gott der Väter als seinen eigenen Gott in der Wüste fand inmitten eines fremden Volkes. Der Gott der Väter war also nicht an den Kultus gebunden, den er in den hebräischen Stämmen genoß, sondern er überstieg die Schranken des Stammes und des Raumes. In der endlosen Einsamkeit der Wüste, wo immer die Quellen der Religion gelegen haben, erlebte auch der vereinsamte Mose — nicht einen fremden, sondern seinen und seiner Väter Gott. Die ungeheure Kraft seiner Religion erklärt sich nur dann vollkommen, wenn sie ein persönliches Erlebnis für ihn war, das zunächst seine eigne Seele an ihrem innersten Punkte traf und heilte. Nie ist eine weltgeschichtliche Religion anders entstanden, und es wäre trivial, sie bei Mose anders zu erklären. Das Verlangen bei Gott zu sein, die Sehnsucht, Gottes Antlitz zu schauen, hängt nicht von einem bestimmten Entwicklungspunkte in der Geschichte der Menschheit ab, vor dem solches nicht möglich wäre, sondern von der allerzeiten und allerorten gleich möglichen Not und Erschütterung der Menschenseele. Ein religiöses Genie wie Mose aber ist ohne eine solche innere Lage geschichtlich gar nicht denkbar; man muß sie postulieren, um das mit ihm beginnende Stück Weltgeschichte zu begreifen. Losgelöst vom Kultus seiner Verehrer, in der Ferne des Hochgebirges ergriffen, mußte der Gott der Väter aber in der Anschauung Moses eine Erhöhung gewinnen, die an die Grenzen des Absoluten, Einzigartigen streifte. Will man wirklich glauben, daß Mose in der Wüste wahrhaft Gott erlebte, dann muß man auch die Überzeugung gewinnen, daß er außer ihm keine Macht als Gott anerkannte; denn echte Religion ist nur mit prinzipiellem Monotheismus vereinbar. In welcher Klarheit die Konsequenzen seines Glaubens für Mose vorhanden waren, darüber kann man streiten. Vollständig wird sich die Absolutheit Gottes immer erst in der Überwindung des ungeheuren Druckes der Ideen von Weltgeschichte und Makrokosmus durch den Gottesgedanken für das Bewußtsein herausstellen, die es zu Moses Zeit noch nicht gab. Praktisch aber war der Entwurf der geschichtlichen Schöpfung Moses nur dann ausführbar, wenn er auf dem Glauben an die ins Unendliche steigerungsfähige Macht Jahves gegenüber den irdischen Mächten ruhte.

Mit dem religiösen Grunderlebnis, daß der Gott der Väter auch fern von seinem Volke und unabhängig von ihm sich als lebendiger Gott offenbarte, hängt nun die geschichtliche Schöpfung

Moses eng zusammen, nämlich die des Volkes Israel. Jahve, der Gott der Väter, ist Israels Gott (Ex. 20, 2), das ist der Fundamentalsatz der israelitischen Geschichte. Die Religion brachte dies Volk hervor und gab ihm eine Seele, ehe es noch recht einen Leib gewonnen hatte. Bezeichnend genug für die Entstehung des Volkes Jahves ist es, daß nicht Jakobs, sondern Israels Name zur Hauptbezeichnung wurde, trotzdem der Josephstamm, der erste geschichtliche Hauptträger, aus der Jakobgruppe kam. Doch der geistige Vater der Nation war Levit, also Israelit, er drückte dem werdenden Volke den Namen seiner Stammesgruppe auf, und danach hat Jahve in der Zeit des selbständigen Volksbestandes immer als Gott Israels gegolten. Zum Volke Jahves wurde Israel auf Grund eines religiösen Aktes, des Bundes vom Sinai. Mit der Geschichtlichkeit dieses Ereignisses steht es ähnlich wie mit der einzigartigen Gotteserfahrung Moses: sie muß postuliert werden, um die gesamte israelitische Geschichte verstehen zu können[1]. Es ist auch kein Grund, den Bundesschluß etwa in Kadesch und nicht am Sinai anzusetzen, da gerade bei diesem Ereignis die Überlieferung deutlich ins Hochgebirge weist. Daß Mose den Israeliten ihren Gott da zeigen wollte, wo er ihn früher selbst erfahren hatte, in der Einsamkeit der Gebirgswüste, ist doch sehr wahrscheinlich, und die Offenbarung Jahves in einem furchtbaren Gewitter auf dem Gipfel des Sinai war wohl notwendig, um den ungeheuren Eindruck auf die Volksseele hervorzubringen, aus dem das Bild Jahves als des Gewittergottes für alle Zeiten in die religiöse Poesie eindrang. Die Verschwägerung Moses mit dem midianitischen Priester am Sinai erleichterte auch den Zugang in diese Gegenden für ein fremdes Volk. Es mag sein, daß ein Fest bei den Midianitern die Veranlassung war, daß auch eine israelitische Festkarawane zum heiligen Berge zog. Die Hervorhebung der Sabbatfeier im Dekalog könnte vielleicht an eine Vollmondfeier denken lassen, mit der ja das althebräische Passa zeitlich im Frühlingsmonde zusammenfiel. Jedenfalls bot der lange Aufenthalt in Kadesch Raum genug für eine Wallfahrt nach dem Sinai. Fraglich ist, ob das ganze Volk mit Weib und Kind dahin aufbrach oder nicht Mose mit einer Schar angesehener Volkshäupter allein. Seine vierzigtägige Abwesenheit vom

1) cf. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, der einer konservativen und geschichtlichen Betrachtung wieder Bahn gemacht hat. Lotz, Der Bund vom Sinai in NkZ. 1901—1905.

Volke (Ex. 34, 27 J. 24, 18b E) könnte eine matte Erinnerung sein, daß er, doch ursprünglich gewiß in Begleitung von Vertretern des Volkes, bei seinem Zuge zum Sinai einen Teil der Israeliten in Kadesch ließ. Doch kann man kein starkes Gewicht darauf legen. Den Wert eines Dokuments für den Sinaibund kann dagegen der Dekalog beanspruchen (Ex. 20, 2—17 E), wie wir früher gesehen haben. Nichts darin gebietet, nachmosaische Zeit anzunehmen. Der religiöse Grundgedanke, daß Jahve Israels Gott sei, wird von jedermann als mosaisch betrachtet, seine Entfaltung im Verbote des Götzendienstes, im Verbote der Bilder und des falschen Gebrauchs des Jahvenamens, im Sabbatgebot und endlich in den Grundforderungen der Sittlichkeit entspricht völlig dem, was wir von Mose annehmen müssen. Wenn man den Sinaibund als geschichtlich anerkennt, muß man einen solchen Inhalt, wie ihn der Dekalog hat, als Bundesgrundlage fordern. Genial ist die Einfachheit und die Behaltbarkeit der zehn Worte. Sie begründen wirklich das Verhältnis zwischen Gott und Volk auf geistiger Religion und Sittlichkeit. In der Ausschließlichkeit der Jahvereligion für Israel war allein ihre geschichtliche Kraft, alle andern Götter zu überwinden, enthalten; das universale Ende der Jahvereligion muß einer göttlichen Notwendigkeit und nicht einem Zufall, den es in der Geschichte nirgends gibt, entsprungen sein. Jahve und Israel sind aber nicht wurzelverwandt, sondern wesensverschieden, das bedingt ein ganz ungleichartiges Verhältnis der beiden Paziszenten. Israel ist lediglich der empfangende und der bedingte Teil, Jahve der gebende und unbedingte. Er war ganz unabhängig von der Verehrung des Volkes, fern in den Lüften des Hochgebirges wohnte er, wohin das Volk nur dies eine Mal kam. Gerade in dieser Fernwirkung ruhte aber die unendliche Ausdehnungskraft der Jahvereligion. Bewundernswürdig wie die religiösen Grundgebote sind nun auch die sittlichen. Der Ausgangspunkt ist vom Rechtsleben eines Wüstenvolkes genommen. Doch alles Kasuelle, Zufällige ist von den einzelnen Worten abgestreift, sie sind ohne Wenn und Aber und darum fortwährend geeignet, sich mit neuen Kultur- und Rechtsverhältnissen zu verbinden und sie zu veredeln. Ihre Unabhängigkeit von einer bestimmten Rechtsgestalt befähigt sie, schließlich zu rein sittlichen Imperativen zu werden, und es ist falsch, wenn man sie aus dem sittlichen Unterrichte entfernen will.

Das ist der Gedanke des Bundes vom Sinai. Gewiß hat man auch dort geopfert und den Ritus walten lassen (Ex. 24, 11b.

4—8 E), nach antiker Sitte. Die Zeremonie hat die Bedeutung, das neubegründete Gemeinschaftsverhältnis zwischen Jahve und Israel zu besiegeln, und mag wirklich ähnlich verlaufen sein, wie sie ein späterer Erzähler sich denkt (Ex. 24, 4—8 E^2). Der Kern des Bundes aber muß in den Grundgedauken des Dekalogs und nicht im Ritus gesehen werden.

Während der Sinaibund die innere Grundlage des jungen Volkes abgab, wurde der heilige Krieg die treibende Kraft der neuen Geschichte nach außen hin. Jahve war ein Kriegsmann, das ist die neue Überzeugung Israels seit dem Durchzug durchs Schilfmeer (Ex. 15, 3 J). Damit schuf Mose einen ganz neuen Typus der Religion und weiterhin des Volkstums gegenüber dem patriarchalischen, der durchaus friedfertig war, wenn auch natürlich Kämpfe nicht fehlten. Es ist ein Zeichen der Heldengröße Moses, daß er die Hebräer in Ägypten und auf der Sinaihalbinsel für alle Zeit mit seiner Kriegsbegeisterung zu beseelen verstand. Um diese zu begreifen, muß man, glaube ich, auf die Vorgeschichte der israelitischen Stämme achten. Wir haben gefunden, daß es vor Mose die zwei Gruppen der Leasöhne und der Rahelsöhne gab. Lea hatte sich in Kanaan eingerichtet, Rahel wohnte im Südlande an verschiedenen Oasen, vor allem in Beerseba, bis zur Einwanderung nach Ägypten. Die Katastrophe, welche die Amoriter für die Leasöhne im Herzen Kanaans, besonders die Leviten, herbeiführten, muß nun als der letzte äußere Anlaß der geschichtlichen Schöpfung Moses betrachtet werden. Der Sohn des zersplitterten und südwärts getriebenen Levistammes, dessen politische Lebenskraft fortan für immer geknickt war, hat nach der gesamten Überlieferung den Plan gefaßt, das verlorene Gebiet im Herzen Kanaans im Kampfe mit den amoritischen Eroberern wiederzugewinnen. Das muß als geschichtliche Idee gelten; denn nur so, dünkt mich, wird der kriegerische Zug in Moses Religion klar und nur so der merkwürdige Marsch der Israeliten im weiten Bogen von Ägypten ins Ostjordanland verständlich. Mose führte heiligen Krieg um das alte Stammland für Israel. In der Wildnis des Sinai hatte er Jahve als den Gott der Freiheit und der Macht empfinden lernen, der als Gott der Väter auch der Söhne Gott sein und sie befreien und erretten wollte. Das läßt sich aus der Überlieferung nicht wegstreichen. Vielmehr liegt in der Ahnung Jahves als des Gottes der Geschichte die Heldenkraft Moses, mit der er das große Ziel der Eroberung Kanaans durch Jahves Volk

konsequent verfolgte. Dazu verband er die hebräischen Stämme und Geschlechter auf der nördlichen Sinaihalbinsel mit dem lebenskräftigen Josephstamm in Ägypten, den er aus der Knechtschaft hinausführte. Auf Grund der Religion entstand ein neues kriegsmächtiges Volk. Jahve triumphierte über die Ägypter (Ex. 15, 1. 21), triumphierte über die Amalekiter (Ex. 17, 16 E). Die heilige Lade ward zum Symbol seiner Gegenwart im heiligen Kriege (Num. 10, 35f. 14, 44b J cf. Jos. 6 E P). Mag sie immer ursprünglich etwas andres gewesen sein, so blieb sie doch von Moses Zeiten bis auf David Kriegsheiligtum. Und mit welcher Energie das Ziel der Eroberung Palästinas verfolgt wurde, zeigt der nach dem unglücklichen Vorstoß von Süden her unternommene Zug ins Ostjordanland, dessen Hauptstoß nicht etwa gegen Edom oder Moab, sondern gegen den Amoriterfürsten Sichon gerichtet war. Nun war die Schuld der Amoriter reif (Gen. 15, 16), und was Mose begonnen, führte Josua im heiligen Kriege zu Ende, der kein Erbarmen kannte, bis die Rahelstämme in den Besitz des altisraelitischen Gebiets gelangt waren und fortan die bewegende Kraft für die weitere Geschichte abgeben. Im Feuer des heiligen Krieges, das Mose anfachte, ist die israelitische Nation allmählich aus den verschiedenen Bestandteilen zusammengeschmiedet worden, bis sie unter König David ihre höchste Macht entfaltete.

c. Der Zug von Kadesch zum Jordan.

Das Hauptereignis der israelitischen Geschichte, der Bundesschluß zwischen Jahve und Israel, in dem Jahve Israels Gott, Israel Jahves Volk wurde, fand am Sinai statt, im midianitischen Hochgebirge. Doch die Organisation des jungen Volkes auf diesem Grunde der Religion haben wir uns in Kadesch durchgeführt zu denken. Die vierzig Jahre[1] in der Wüste (Ex. 16, 35a E) hat Israel zum größten Teile dort zugebracht. Die Sage hat infolge der schon öfter erwähnten Verschmelzung von Choreb und Sinai diesen Bestand verwischt und manches Begebnis an den Sinai

1) Irgendwo muß bei dieser Rechnung ein Fehler liegen, da Josua bei Moses Tode kein Greis war. Entweder die Zahl ist übertrieben, oder die Amalekiterschlacht (Ex. 17) fällt in Wirklichkeit nicht in die erste Zeit, oder nicht Josua, sondern ein andrer schlug sie. Die Sage ignoriert die Schwierigkeit.

verlegt, was nur in Kadesch rechten Platz hat. Dahin gehört die Einführung der heiligen Lade und die Gestaltung der Rechtsordnung.

Während das heilige Los der Urim und Tummim in Levis Händen ist, scheint die Lade[1] ein Heiligtum des Josephstammes zu sein[2]. Man hat immer wieder den Eindruck, sie sei ein fremdes Stück in Moses Religion und erst nachträglich hineingeschmolzen, weil sie nun einmal da war und sich nicht wegbringen ließ. Wie einfach und rein ist die Vorstellung, daß Jahve in der feurigen Rauchsäule (Ex. 13, 21f. 14, 19b. Num. 10, 34 J) oder in der Person des Engels (Ex. 14, 19a. 33, 2a. Num. 20, 16 E) vor dem Volke herzieht. Namentlich das Bild des Engels erinnert uns an die altertümliche Gestalt der Väterzeit und stammt gewiß daher. Diese klare Vorstellung wird nun gestört durch Einführung der Lade, die als Zeichen von Jahves Gegenwart jenen andern Repräsentanten den Weg vertritt, so daß man ihren Zweck nicht mehr recht einsieht. Gerade die Lade trägt aber heidnische Züge an sich. Die Frage, wie sich die „Lade", in der Josephs Leichnam liegt (Gen. 50, 25 E), zur Lade Jahves verhält, soll hier nur eben gestreift werden. Merkwürdig wäre es doch, wenn vom Sinai an zwei Laden bei den Josephiten vorhanden waren. Sicher ist jedenfalls, daß die heilige Lade in der Philisterzeit kein einfaches Gefährt oder Gefäß ist, sondern eine geheimnisvolle göttliche Potenz verkörpert (1. Sam. 4—6. 2. Sam. 6, 7). Das läßt sich aus Moses Religion schwer begreifen, sondern deutet auf vormosaische Zeit zurück. Brachte der Josephstamm die Lade schon aus Ägypten mit nach Kadesch, dann erhebt sich immer wieder die Möglichkeit, daß sie irgendwie mit dem Osiriskult zusammenhängt und wirklich ursprünglich ein Sarg war, der ein Numen in sich barg. Mose dagegen verwandelte ihre Bedeutung, indem er sie zum Symbol der Nähe Jahves machte. Ob er sie als Thronsessel[3] oder als Wohnung Jahves auffaßte, ist streitig. Wenn Salomo in seinem Tempelspruch das Dunkel als Wohnung des schöpferischen Gottes bezeichnete (1. Reg. 8, 12) und der dunkle Hinterraum des Tempels die Lade aufnahm, so liegt die zweite Auffassung näher. In ihr

1) cf. Krätzschmar, Die Bundesvorstellung S. 208ff.; Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I S. 10ff.

2) Stade, Geschichte des Volkes Israel I S. 458. Daß irgendwelche Steine darin lagen, dünkt mich aber ganz unwahrscheinlich.

3) cf. Reichel, Über vorhellenische Götterkulte.

hätte auch die natürlichste Veredelung eines alten Schreins aus dem Osiriskult gelegen. Vor allem wurde jetzt die Lade Kriegsheiligtum. Im heiligen Kriege zog sie mit in die Schlacht, dann kam der Gott der Hebräer ins Lager, und wenn sie hinter dem Heer zurückblieb, war das unheilvoll (Num. 14, 44b J). Vor ihr teilte sich der Fluß (Jos. 3 E P) und stürzte Jericho zusammen (Jos. 6 E P), bis sie in Silo Ruhe fand (Jos. 18, 1 P).

So wurde die Lade zum Zentralheiligtum des vom Josephstamm geführten Heerlagers, wie auch andere Völker derartige Schreine in den Krieg mitnehmen. Welche Bedeutung sie für die Kultusgeschichte gewann, liegt jenseits unsrer Untersuchung. Ihr Standquartier vor dem Aufbruch ins Ostjordanland war Kadesch (cf. Num. 14, 44b J). Dort hat Mose auch die Rechtsordnung begründet. Sie hängt eng zusammen mit dem Besuch seines Schwähers im Lager und ist jetzt an den Gottesberg verlegt (Ex. 18 E). Doch muß Kadesch der ursprüngliche Schauplatz sein; denn Jetro hat eine längere Reise von der Rechtsstätte in sein Land am Sinai zu machen (v. 27), und Massa, also Kadesch, kann bei E noch als Rechtsstätte erschlossen werden (Ex. 15, 25b E)[1]. Daß der Midianiter Jetro auf Moses Rechtsprechung Einfluß übt, ist zu auffallend, um erdichtet zu sein. Die Herstellung eines heiligen Obergerichts mit priesterlichem Charakter über dem profanen Schiedsgericht der Ältesten hat daher als Abbildung des midianitischen Rechtswesens zu gelten. Der Priester ist die höchste Rechtsinstanz in Streitsachen. Bekanntlich ist diese Einrichtung ins Bundesbuch übergegangen, also in Kanaan noch lange in Geltung geblieben, bis das Königtum aufkam. Für die Geschichte war es von höchstem Werte, daß Mose auf diese Weise höchste Rechtsautorität wurde. Denn so konnte das Volk gleich in seinen Anfängen von dem Geiste des Dekalogs beseelt und beeinflußt werden. Die Sittlichkeit, die dem hebräischen Recht seit alters geeignet hat und schon im Bundesbuche unsre Bewunderung vielerorten erregt, ist gewiß eine Wirkung des souveränen Geistes, der dies Volkstum auf dem Grunde einer geistigen Religion umschuf und sich in der unbeschreiblichen Einfachheit des Dekalogs als einen der größten Gesetzgeber aller Zeiten offenbarte.

Wir wissen aus der langen Zeit des Aufenthalts in Kadesch, in der Mose zum Greis wurde, fast nichts. Sie gehört zu den

1) Wellhausen, a. O. S. 348f.

stillen Perioden der Geschichte, in denen sich der Erinnerung keine starken Eindrücke vermitteln, aber neues Leben im Dunkel sich zu gestalten beginnt. Im Mittelpunkte der Volksentwicklung stand Mose, dessen Stellung völlig einzigartig war[1]. Sein Übergewicht ruhte auf seiner persönlichen Größe. Er war ein Prophet (Dt. 34, 10 E), ein Mensch Gottes (Dt. 33, 1 E), unerreichbar für das Verständnis des Volkes. Nach äußerer Macht hat er die Hand nie ausgestreckt, nie kann ihm auch nur der Gedanke gekommen sein, eine Dynastie oder ein Chalifat zu begründen. Er hatte keinen mächtigen Clan hinter sich, er war stammfremd unter Joseph, dem er seine Heldenkraft erst einhauchen mußte. Sein Geschlecht mußte bei andern Stämmen die wenig bedeutende Rolle von Stammpriestern weiterspielen (Jud. 18, 31), nicht einmal das heilige Losorakel, das in Aarons Familie blieb, fiel ihm zu. Sein Nachfolger war nicht sein Sohn, überhaupt kein Levit, sondern der Ephraimäer Josua, und doch läßt sich dessen Stellung im Volke auch nicht entfernt mit Moses Autorität vergleichen. Diese ruhte nur in dem furchtbaren Ernste und der gewaltigen Tatkraft des religiösen Genius, der Gott näher war als den Menschen. Die Sage ist noch voll der Nachrichten, daß er mehr und mehr vereinsamte, und hat darin eine geschichtliche Wahrheit ausgesprochen, die jeder schöpferische Geist nach dem Frühling seiner Wirksamkeit erlebt. Das Hadern bei Massa und Meriba (Ex. 17, 3ff. E Num. 20, 1ff. J) hat gewiß fortgedauert, als der Fels längst sein Wasser spendete, und ist die Verdichtung der ewigen Kleinlichkeit und Unzufriedenheit der Menge, die für ein großes Ziel nichts opfern kann, da namentlich die ruhigen Zeiten gefährlich sind, in denen die natürliche Kraft nicht gespannt wird. Der verborgene Gegensatz gegen den Führer brach schließlich in einer offenen Empörung aus, deren Rädelsführer nach der Elohimquelle die Rubeniten Datan und Abiram waren (Num. 16). Es scheint, daß der Aufbruchsbefehl Moses den äußern Anlaß gab, man stand vor neuen Strapazen, und der Unmut war leicht geschürt. Man hat das Gefühl einer kritischen Situation, die das ganze Lebenswerk Moses in Frage stellte, ohne daß man die Lage der Dinge und die einzelnen Stadien aus der Sage noch klar wiederfinden kann. Die Empörung ging doch vermutlich von den angesehensten Geschlechtern aus, die in der Sage als Rubeniten erscheinen, und suchte die Wurzel der

1) cf. Ewald, a. O. II³ S. 239ff.

Machtstellung des Führers zu durchschneiden, indem sie seine göttliche Mission bezweifelte (c. 16, 28 E). Nicht auf Jahves Prophetentum, sondern auf Herrschsucht (v. 13 E) sollte seine Autorität beruhen. Wie Mose der Sachlage Herr wurde, wissen wir nicht, nur daß er es blieb und die Emeute niederwarf, hat die Sage auf ihre Weise erzählt. Es ist denkbar, daß damals der Levistamm sich um ihn scharte und den Kampf mit den Bruderstämmen rücksichtslos aufnahm (Dt. 33, 8 ff.) und daß die Priesterschrift eine richtige Erinnerung hat, wenn sie in der Empörung, deren Führer sie Korach nennt, einen Angriff auf den Levistamm sieht; nur läßt sich das Dunkel nicht sicher erhellen. Moses Übergewicht ward jedenfalls durch die Niederwerfung des Aufstandes von neuem hergestellt und gestärkt. Es mag sein, daß schließlich auch Aaron und Mirjam, die Hauptvertreter des Levistammes in Kadesch, gelegentlich in Gegensatz zu ihm traten und er ganz allein dastand, wie die jüngere Erzählung berichtet (Num. 12 E^2), doch kann man darin keine ernstliche Gefahr für ihn mehr erblicken.

Alles in allem genommen, festigte sich die Macht des alternden Führers in der langen Zeit der inneren Ausbildung des Jahvevolkes, seine Willenskraft überwand alle Gegensätze. Das Nationalbewußtsein setzte sich auf Grund des Satzes, daß Jahve Israels Gott war und Israel Jahves Volk, mehr und mehr durch, man lernte sich in der Religion dieses Gottes der Geschichte und der Freiheit als ein Volk fühlen, das eine geistige Eigenart vor allen andern Völkern hatte. Der sicherste Beweis für diese gewaltige Kraft der Religion liegt in der folgenden Geschichte, wo Israel im heiligen Kriege die Amoriter niederwarf, seine religiöse Kraft den in Palästina gebliebenen Leastämmen mitteilte und so ein Nationalbewußtsein in allen hebräischen Stämmen entfachte, das über den Gegensätzen der Stämme und Stammesgruppen emporwuchs und über die Gefahren der kanaanäischen Kultur trotz mancher Niederlagen triumphierte. Diese Entwicklung wäre unmöglich gewesen ohne das heilige Recht, dessen Ausübung Mose die Möglichkeit in die Hand gab, die Fehden der Geschlechter und Sippen zu ersticken und über den Gesetzen des Blutes, die bei Nomaden natürlich sind, die Empfindung des sittlichen Gesetzes wachzurufen, deren Blüten wir schon im Bundesbuche beobachten können.

In all diesen Arbeiten und Kämpfen verlor Mose sein Ziel, die Eroberung des amoritischen Kanaans, keinen Augenblick aus den Augen, und nachdem er in der Zuchtschule des Rechts ein

gesundes, starkes Volk in Kadesch herangebildet hatte, ging er gegen Abend seines Lebens ans Werk. Jahve brach auf, und Israel folgte ihm, gefolgt von einigen kenitischen Geschlechtern der Gegend. Der erste Vorstoß nach Norden zu, der in der Natur der Sache lag, hatte zu einer schweren Niederlage geführt (Num. 14, 39ff.); er scheint geraume Zeit vor dem endgiltigen Autbruch erfolgt zu sein (Dt. 1, 46). Die Scharte wurde auch unter Mose nicht ausgewetzt, wie E es darstellt (Num. 21, 1—3 E), da man sonst nicht begreifen würde, weshalb der Sieg über die Kanaaniter nicht durch den Weitermarsch sofort ausgenützt wurde. Vermutlich erst nach der Einwanderung Josephs in Palästina haben Simeon und Juda Chorma besetzt (Jud. 1, 17 J). So mußte der mühselige Zug an Edoms und Moabs Grenzen entlang ins Ostjordanland unternommen werden, um von dort aus die Amoriter zu packen (Num. 20, 14ff. c. 21, 4ff.). Edom und Moab hatten sich damals schon zu kleinen Königreichen ausgebildet (cf. Gen. 36, 31ff. J). In Edom scheint das Königtum eigentümlicherweise von einem der verbündeten Gaue an den andern übergegangen zu sein; der erste mit Namen genannte König Bela Sohn Beors von Dinhaba (Gen. 36, 32) darf als Zeitgenosse Moses gelten, sein Name heftete sich später an den berühmten Schmähsänger Bileam Sohn Beors. Das Ländchen schob sich wie ein Riegel von der Südspitze des toten Meeres südwärts quer vor das östliche Ziel der Israeliten. Bis ganz ans rote Meer erstreckte sich Edom wohl nicht, da sonst Israel den Durchzug nicht hätte vermeiden können. Kadesch lag schon damals dicht an der Grenze Edoms und war durch die Königstraße vielleicht damit verbunden (Num. 20, 16 E). Auf dieser wollte Israel ostwärts ziehen, bekam jedoch die Erlaubnis nicht (c. 20, 14ff.). Wunderbar ist, daß Mose nicht zum Schwerte greifen ließ, unzweifelhaft wäre sein Volk stark genug gewesen, den Durchzug zu erzwingen. Man kann sich nur denken, daß er lediglich heiligen Krieg führen wollte und das Recht anderer Völker achtete, wie es später auch gegen Moab geschah. Nur die Amoriter hatten kein Recht auf das eroberte altisraelitische Gebiet; ihnen galt unversöhnlicher Kampf[1].

---

1) Wellhausen, Composition³ S. 346 nimmt entgegen der Sage friedlichen Durchzug Israels durch Edom und Moab an, so daß Israel im Einverständnis mit diesen Völkern eingedrungen wäre. Doch wage ich die Überlieferung nicht umzustoßen, auch sagt vielleicht das alte Lied (Num.

Die Lage in der Moabitis zu Moses Zeit ist nicht ganz durchsichtig. Das südliche Moab bis zum Arnon war auf jeden Fall in moabitischem Besitz, der König des wie Edom konsolidierten Staates hieß Balak Sohn Sippors. Nördlich vom Arnon war mindestens ein Teil altisraelitisch und von Gad bewohnt. Die Amoriter scheinen außerdem Ruben aus dem Westen in das Gebiet Gads getrieben zu haben. Auf jeden Fall gehörte die Gegend von Cheschbon zum Weidegebiet dieser Stämme. Doch erklärt sich die elohistische Nachricht, daß Ruben den Stamm der Gaditen teilte (Num. 32, 34ff. E), am besten bei der Annahme, daß Gad schon vor Moses Zeit bis zum Arnon hin wohnte und den flüchtigen Rubenstamm aufnahm. Über diese israelitische Bevölkerung hatten sich die Moabiter geschoben, die nach dem Westen drängten. Wahrscheinlich war das Verhältnis meist friedlich, Gad und Ruben nahmen in der Moabitis nicht viel Platz weg. Nun setzten aber die amoritischen Eroberer über den Jordan und griffen gleichfalls in der nördlichen Moabitis um sich. Sicher gewannen sie Cheschbon, wo Sichon residierte. Ob sie das ganze Land bis zum Arnon wegnahmen, das Israel nach E durch die Schlacht bei Jahsa von ihnen bis zum Jabbok zurückerobert haben will (Num. 21, 21ff.* E), ist nicht auszumachen, weil nach J die Amoriter von Cheschbon an eher nördlich gesessen haben[1]. Sei dem, wie ihm wolle, so unternahm Mose den Stoß gegen die Amoriter von Cheschbon gewiß, um Gad und Ruben zu helfen, und nicht, um die Moabiter erstarken zu lassen. Den Durchzug durch ihr südliches Gebiet verweigerten sie den Israeliten (Jud. 11, 17)[2]. So waren diese gezwungen, am Rande der Wüste lang zu ziehen. Dann aber stiegen sie die Arnontäler hinab (Num. 21, 15) und betraten nördlich vom Arnon wahrscheinlich das Kulturland. Die Schlacht gegen Sichon, den ersten Amoriter, gegen den es heiligen Krieg galt, setzte sie in Besitz des amoritischen Gebiets. Wir dürfen vermuten, daß sich Gad und Ruben den aus Süden herangezogenen Rahelstämmen unter Moses Führung anschlossen. Sie fühlten sich den Siegern näher verwandt als Moabitern oder gar Amoritern und machten gemeinsame Sache mit ihnen. Daß ihre Mannschaft mit zur Er-

---

21, 15), daß die Israeliten durch die Arnontäler hinab in die nördliche Moabitis zogen, also vorher nicht durch das südliche Moab gezogen waren.

1) cf. S. 109 A. 2.

2) cf. S. 179 A. 2.

oberung des Westens ausgezogen ist (Num. 32, 17. 20 E), klingt durchaus glaublich, denn der Krieg war Jahves Sache und forderte die Kraft seiner Gläubigen. Vor allem hatten die Scharen Moses jetzt auf israelitischem Boden Fuß gefaßt und an den Leastämmen dort einen Stützpunkt gewonnen. Freilich fanden sie nun nach Sichons Niederlage in Moab einen Gegner. Was Moab an die Amoriter verloren hatte, verlor es jetzt an Israel; es gewann das streitige Gebiet nicht zurück. Die Sage knüpft die Befehdung Israels durch Balak von Moab an die Gestalt des Sehers Bileam Sohn Beors (Num. 22—24). Woher er kam, ist ungewiß. Auf Edom könnte der Name führen, der ihn zum Doppelgänger des erstgenannten edomitischen Königs macht. Dann hätten sich Edom und Moab vereinigt. Aber kein anderer Zug führt nach Edom, J scheint in Bileam einen Ammoniter zu sehen, E einen Aramäer. Seine Gestalt ist kulturgeschichtlich verständlicher als geschichtlich. Er ist der Typus eines professionellen Schmähsängers, wie solche auch, freilich in abgemilderter Form, die arabische Literatur kennt [1], ein Beschwörer, dessen Wort unheimliche vernichtende Kraft in sich birgt. Doch Jahve ist mächtiger als sein Dämon, er zwingt ihn zu segnen, und die Poesie der Sage hat seine Gestalt überaus schön verwandt, um Israel gesegnet ins gelobte Land einziehen zu lassen. Ein Geschichtliches drückt sie jedenfalls aus: daß es nicht zum Schwerterkampfe zwischen Moab und Israel kam. Dem jungen starken Reckenvolke fühlte sich Balak nicht gewachsen; er mußte die Dinge gehen lassen, wie sie gingen.

Der Aufenthalt des Volkes in Moab währte längere Zeit. Nicht weit von Cheschbon, vielleicht am Ausgange des Wadi Chesban, bezog es Standlager in Schittim (Num. 25, 1 E) in der Jordanebene unterhalb des Peorberges [2]. Hier lernte es zuerst die Gefahren des orgiastischen Kultus der Kanaanäer kennen. Denn der Baal des Berges war gewiß, wie man richtig erkannt hat, kein moabitischer Stammgott, sondern ein kanaanäischer Gott, der erste der vielen Baale, mit denen später der Wüstengott vom Sinai verquickt wurde. Der Reiz der Lüsternheit zog das jahrzehntelang an Entbehrungen und Anstrengungen gewöhnte und im Grunde keusche Volk Jahves in die Netze dieses Kultus. Mose unterdrückte die furchtbare Gefahr mit unbeugsamer Härte,

1) cf. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie I S. 29. 41 ff.
2) Zur Lage cf. S. 118 A. 2. A. 4.

die Sünder verfielen dem Tode. Es war das einzige Mittel, um das Feuer zu löschen. Aber wie ein Prolog zu einer religiösen Tragödie steht diese Episode am Eingange der Geschichte Israels im gelobten Lande.

Dann starb Mose am Peorberge, er sollte das Land seiner Sehnsucht nicht mehr betreten. Die Sage hat das Tragische in seinem Leben herausgefühlt, wenn sie ihn das Ziel von der Ferne der Bergeshöhe noch schauen läßt. Nicht sterben aber konnte seine Schöpfung, deren Größe man mehr nur ahnen als begreifen kann. Sie wurzelt in der Entdeckung Jahves als des geistigen Gottes der Geschichte. Die Geschichte war die adäquate Form für seine Religion, und ihre ganze Tragweite kann nur gemessen werden an den weltgeschichtlichen Bewegungen, die von ihr ausgegangen sind.

3. Die Zeit Josuas [1].

a. Die Eroberung Ephraims.

Auf Grund des bisher geschilderten geschichtlichen Verhältnisses der hebräischen Hauptgruppen Lea und Rahel muß das Bild der Geschichte Josuas anders ausfallen als bei der Annahme, es habe kein vormosaisches Israel in Kanaan gegeben und die Stämme seien auf einmal oder in verschiedenen Stadien aus dem Osten nach Palästina eingewandert. Um der Überlieferung der Väterzeit möglichst gerecht zu werden, haben wir erschlossen, daß die Leastämme schon in der Amarnazeit Kanaan besetzt hatten und ursprünglich ein gut zusammenhängendes Gebiet darin einnahmen. Ruben, Simeon und Levi, die im Herzen des Landes saßen, wurden aber von den Amoritern, die schon in der Amarnazeit in Bewegung sind, zersprengt und zum Teil nach Osten, zum Teil nach Süden getrieben. Ruben verwuchs mit Gad, Simeon mit Juda, und der am schwersten heimgesuchte Levistamm fristete

---

1) cf. Ewald, a. O. II[3]; Kittel, a. O. I S. 238ff.; Oettli, a. O. S. 156ff. — Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[3] S. 35ff.; Guthe, a. O. S. 41ff. 58ff.; Buhl, a. O. S. 70ff. Klostermann, a. O. S. 92ff.; Stade, Entstehung des Volkes Israel; Steuernagel, Einwanderung der israelitischen Stämme.

im Norden der Sinaihalbinsel sein Dasein inmitten andrer Stämme verschiedener Herkunft. Epochemachend wurde sein Priestertum in Kadesch. Der Levit Mose, dem sich der Vätergott Jahve als der Gott der Erlösung und der Geschichte seines Volkes erschlossen hatte, schuf ein religiöses Nationalbewußtsein, verschmolz mit den etwa vorhandenen levitischen Stammessplittern die Rahelstämme, deren Edelstamm Joseph seit über hundert Jahren, vielleicht von andern Geschlechtern gefolgt, in Ägypten saß, zum Volke der Israeliten und führte die junge Nation unter den größten Schwierigkeiten an die Ostpforte Palästinas, wo er die Vollendung seines Entwurfs sterbend dem Ephraimäer Josua Sohn Nuns überließ.

Juda, Issakar und Zebulon, Gad und Ascher waren inzwischen immer in Palästina geblieben, sie wurden von der amoritischen Katastrophe wenig oder gar nicht berührt. Sie mögen früh Verbindungen mit den Kanaanäern eingegangen sein, unter denen sie wohnten, wie solches mindestens von Juda berichtet ist. Josuas Eroberung berührte also ihr Gebiet nicht, sondern galt der Besitznahme der altisraelitischen und jetzt an die Amoriter verlorenen Territorien von Ruben, Simeon und Levi durch das neue Israel, das vom Josephstamm geführt wurde und wesentlich aus den Rahelstämmen bestand. Die älteste Überlieferung, die für Josuas Geschichte die Jahvequelle bietet, da die Elohimquelle gerade hier eine starke deuteronomische Umgestaltung erfahren hat, bringt auch Josuas Figur nur mit dem ephraimäischen Bergland in Zusammenhang. Wir befinden uns also in Übereinstimmung mit ihr.

Josua trug den heiligen Krieg ins Westjordanland. Dazu war ein fester Stützpunkt nötig, um die Familien und den Troß zu bergen und als Ausgangspunkt der weiteren Unternehmungen zu dienen. Schittim genügte diesem Zwecke nicht mehr; es eignete sich zwar als Standlager östlich vom Jordan, solange Israel dort zeltete, aber unmöglich konnte man einen solchen Rückhalt brauchen, als man zum Angriff auf das Gebirge Ephraim schritt. Die Verlegung des Hauptquartiers von Schittim nach Gilgal half dem Bedürfnis der Lage ab und muß als der erste kühne Vorstoß Josuas betrachtet werden. Gilgal lag etwa vier Kilometer von der Jordanlinie entfernt und nur drei von Jericho weg, so daß die Wahl des Punktes gleichbedeutend mit einem Angriff auf Jericho war. Das hat die Sage noch deutlich ausgedrückt. Leider sind die übrigen Vorgänge bei dieser ersten Eroberung westlich vom Jordan dunkel und geschichtlich nicht mehr ganz aufzuklären. Daß man

den Übergang an den Jordanfurten bei Jericho und nicht etwa nördlicher zu suchen hat, bedarf keines Beweises. Nur kann man sich das Wunder der Wasserstauung nicht erklären. Wenn man beachtet, daß das Wunder nur von E und P erzählt wird, denselben Quellen, die das Wunder vom Schilfmeer durch eine doppelte Wasserstauung erklären, während J dort anders berichtet und hier nicht mehr erkennbar ist (cf. Jos. 4, 2f.* 8 J), so muß die mehrfach geäußerte Vermutung beachtet werden, daß wir es hier mit einer schwächeren Kopie des Wunders vom Schilfmeer zu tun haben. Der Elohist steigert das Wunderbare, indem er den Übergang in die Zeit verlegt, wo der Schnee im Gebirge schmilzt und den Jordan austreten läßt (Jos. 3, 15. 4, 18b E)[1]. Am schwersten verständlich ist es, daß keine der Quellen ihn bei Nacht vollziehen läßt. Denn angesichts einer Festung bei Tage einen 30—60 Meter breiten Fluß überschreiten, das ist ein schwer begreifliches Unternehmen. Die Kundschaftergeschichte (Jos. 2) spielt bei Nacht und enthält damit vielleicht eine Andeutung, daß der ganze Hergang bei Nacht spielte. Ebenso unklar ist der Fall Jerichos. Wie beim Übersetzen, so spielt auch hier nach E und P die heilige Lade eine große Rolle, doch stürmt man nicht, um das Kriegsheiligtum geschart, gegen die Stadt, sondern beim friedlichen Umzug stürzt die Mauer zusammen. Der Hergang bei J ist wieder ungewiß, nur scheint gleichfalls ein außerordentliches Ereignis erzählt zu sein (cf. Jos. 5, 13ff. 6, 26 J). Geschichtlich muß der Fall der Stadt sein; denn sie war der Schlüssel zum Gebirge und konnte nicht umgangen werden. Die Figur Rachabs (Jos. 2) deutet darauf, daß Verrat im Spiele gewesen sein mag. Der wunderbare Einsturz der Mauer läßt doch an ein schweres Naturereignis, ein Erdbeben, denken, das als Gottesgericht empfunden wurde. Der schwere Fluch über der Stadt, der Jahrhunderte später den Neubegründer zu einem Menschenopfer zwang (1. Reg. 16, 34), und der schwere Bann, dem alle Beute verfiel und der einem Hehler den Steinigungstod brachte, gemahnen an etwas Außerordentliches, dessen Eindruck in der Sage nachzittern mag[2].

---

1) Eine natürliche Erklärung der Wasserstauung versucht Klostermann, a. O. S. 100. Sie verdient Erwägung.

2) עיר התמרים (Dt. 34, 3. Jud. 1, 16 3, 13) lag gewiß nicht an der Stätte des ältesten Jericho, wenn auch der Name darauf übertragen wurde (cf. Oettli, a. O. S. 173).

Leichter ist der Untergang von Ai zu verstehen. Josua mußte ins Gebirge zu gelangen suchen, um die Feinde nicht über sich zu haben. Dazu wählte er von Jericho aus den Aufgang ins Tal von Rummamane. Etwa 20 Kilometer von Jericho liegt an der Gabelung zweier Täler die mächtige Ruinenstätte et-Tell, in der man nach allen topographischen Anzeichen Ai zu suchen hat[1]. Nördlich von et-Tell läuft das Wadi Muchaisin nach dem Rummamanetal zu, wohin es von oben steil hinabgeht (Jos. 7, 5 E); westlich der Trümmerstätte, nach Betel zu, läuft von Norden nach Süden eine Einsenkung, in der der Hinterhalt liegen konnte (c. 8, 2b. 9a E). Vom Tal aus gegen die Stadt emporzustürmen, hatte große Schwierigkeit, und hier am Abhang wird die Niederlage der Israeliten erfolgt sein (c. 7, 5 E). Vorwärts mußte man, und so ist die Anlage eines nächtlichen Hinterhalts (c. 8, 3b) sehr verständlich, da die Örtlichkeit Erfolg versprach. Ungefähr wie in der Überlieferung mag sich der Kampf abgespielt haben: die Amoriter wurden von den fliehenden Israeliten ins Tal hineingelockt, unterdessen brach der Hinterhalt vor und besetzte die Stadt, die in Brand gesteckt wurde (c. 8, 19. 20a. 21 J), die entsetzten Bewohner wollen zurück in die Stadt, geraten in Verwirrung, werden von den Israeliten zweiseitig gepackt und aufgerieben. Es ist die anschaulichste Schilderung einer Schlacht aus der gesamten hebräischen Sagengeschichte.

Das eigentliche Ziel des Gebirgsmarsches kann indes nicht Ai, sondern nur Betel gewesen sein, das, auf der Hochfläche kaum eine halbe Stunde nordwestlich von Ai gelegen, die Hauptstadt Ephraims ist. Während E über die Einnahme von Betel schweigt, hat uns J in einem versprengten Stück den Bericht darüber erhalten (Jud. 1, 22ff. J), der gewiß hier anzuschließen ist, da J schon bei Ai auf Betel Bezug nimmt (Jos. 8, 9a J). Danach fiel auch diese Stadt durch Verrat in die Hände der Josephiten; die Bevölkerung wurde entweder niedergemacht oder wanderte in den Norden aus, wo die Stadt Luz im Chetiterlande den alten Namen der Mutterstadt weiterführte.

Damit war die Hochfläche gewonnen. Der Sieg war darum möglich, weil die amoritischen Stadtkönige ohne inneren Zusammenhang handelten. Der Kampf aller gegen alle, den wir in der Amarnazeit im vollen Lichte beobachten können, nahm in der fol-

1) s. oben S. 136 A 2.

genden Periode nicht ab, die ja mit der amoritischen Eroberung noch mehr Verwirrung in Mittelkanaan brachte. Diese allgemeine Erschütterung der Verhältnisse mußte der Energie Josuas zugute kommen; es hat gewiß nicht lange gedauert, bis Betel in seiner Hand war. Erst nachdem Israel eine feste Stellung mitten im Lande gewonnen hatte, kam es zu einigen Koalitionen der Amoriter und Kanaanäer. Die gefährlichste war die unter Sisera, doch kam sie zu spät. Das Volk Jahves warf mit vereinten Kräften die Gefahr zu Boden, und die alte Bevölkerung verschwand mehr und mehr aus der Geschichte.

Der erste Erfolg der Einnahme von Betel war der Vertrag mit mehreren Städten der Chivväer[1], von denen E nur die Vormacht Gibeon nennt, während J gewiß richtig Kephira, Beerot und Kirjat Jearim hinzufügt (Jos. 9, 17 J). Die Sage läßt ihn durch einen Betrug zustande kommen, da der heilige Krieg an sich keinen Bund mit den Feinden duldete, der freilich, nachdem sich Josua einmal hatte dazu verführen lassen, nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte. Der geschichtliche Erfolg spricht eher für eine Klugheitsmaßregel Josuas. Daß er selbst das Bündnis schloß, welches den Städten ihre Selbständigkeit und Sicherheit inmitten des israelitischen Besitzes garantierte, hat man ohne Grund bezweifelt[2]. Die abgeschiedene Lage Judas erklärt sich nicht daraus, daß sich vor dem Vertrag die amoritische Stadtkette trennend vor den südlichen Hauptstamm soll geschoben haben, sondern hat ihren Grund darin, daß Juda ursprünglich von der Einwanderung der Rahelstämme gar nicht berührt wurde und erst allmählich in das neue Nationalgefühl hineinwuchs. Unter den Wirkungen des als heilig betrachteten Vertrags mit Gibeon stand noch die untergehende Familie Sauls, der die Unverletzbarkeit der Stadt angetastet hatte (2. Sam. 21, 1 ff.). Der schwere Eid des alten Vertrags schwebte wie eine dunkle, gefürchtete Schutzmacht über Gibeon, und man darf annehmen, daß Salomo die von ihm ent-

1) Jos. 9, 7 J. Da die Chivväer ursprünglich mit den Amoritern zu alternieren scheinen (cf. 2. Sam. 21, 2. J Gen. 34, 2 cf. 48, 22 E. Jes. 17, 9), so werden sie zu diesen Eroberern zu rechnen sein. Doch verschmolzen sie ebenso schnell mit der vorgefundenen kanaanäischen Bevölkerung wie jene. Es gab auch nördliche Chivväer am Fuße des Hermon, in altamoritischer Gegend (Guthe, a. O. S. 45).

2) Gegen Budde, Bücher Richter und Samuel S. 47 ff. vergleiche man Buhl, a. O. S. 82.

rechteten Gibeoniten zur Abwendung des Fluches als Weihgeschenk dem Jahvetempel darbrachte (cf. Jos. 9, 23b J. v. 26 E. 21 P)[1].

Mit diesem Vertrag hatte sich Josua der ganzen Hochfläche von Betel südwestlich bis Kirjat Jearim versichert. Nun wurde die Gefahr endlich erkannt, und es bildete sich eine amoritische Koalition gegen Josua und seine Verbündeten (Jos. 10 E). Die sicherste Nachricht ist die Schlacht bei Gibeon (Jos. 10, 12—14 E); denn diese Walstatt lag für Josua und seine Verbündeten in der Natur der Sache, zumal wenn sie angegriffen wurden. Sehr wahrscheinlich klingt auch, daß Josua sie nordwestlich nach Bet Choron hinabtrieb (c. 10, 11). Unsicherer ist das Verhältnis von Azeka und Makkeda zu dieser Schlacht (c. 10, 16ff.); denn diese Punkte liegen fast zu weit südlich, als daß man sie in das Bild der Schlacht von Gibeon aufnehmen könnte. Auch sieht die Elohimquelle in den fünf dort getöteten Königen lauter Südkanaanäer, was zur Schlacht von Gibeon nicht recht paßt. Adonisedek von Jerusalem (Jos. 10, 1) kehrt beim Jahvisten als Adonibezek wieder (Jud. 1, 5—7) in einer judäischen Stammesfehde[2], und Chebron (Jos. 10, 3) ist nach J nicht von Josua, sondern von Kaleb eingenommen (Jud. 1, 12ff.)[3]. Vielleicht hat also der Elohist mit der Gibeonschlacht Ereignisse kombiniert, die ursprünglich keinen Zusammenhang mit Josuas Sieg hatten. Auch der Kampf gegen die vier Nordkönige (Jos. 11) ist die Erweiterung von ursprünglichen Stammeskämpfen zu Volkstaten und wird nach Josuas Zeit gespielt haben.

Der Sieg von Gibeon war entscheidend für den Besitz des ephraimäischen Gebirges. „Das bis dahin beibehaltene erste Lager bei Gilgal an der Jordanfurt wurde nun aufgehoben, die Lade Jahves wanderte weiter landeinwärts und machte endlich in Silo Halt"[4]. Die Rahelstämme dehnten und reckten sich im neuen Gebiet. Am weitesten westlich saß Dan und vielleicht anfangs auch Naphtali[5]. Die südliche Gegend des eroberten Gebietes hatte

---

1) Budde, Die Bücher Samuel (kurzer Handkommentar) S. 305.

2) Daß v. 5 בזק (om. LXX B*) das zwischen Bet Schean und Sichem gelegene Ibzîḳ ist und der Kampf in diesen nördlichen Gegenden spielt (z. B. Guthe, a. O. S. 57), kann ich wegen v. 7 ירושלם und Jos. 10, 1 nicht glauben (cf. Budde, Richter zu Jud. 1, 5ff.).

3) cf. Guthe, a. O. S. 51.

4) Wellhausen, S. 36.

5) s. S. 335 A. 2.

Benjamin inne. Es besteht keine Nötigung, diesen Stamm erst in Palästina entstanden zu denken; der Stamm ist wesentlich Kriegseinheit, Heerbann, und als solcher eher in der Wüste als im Kulturlande gewachsen. Ob sich die Josephstämme Ephraim und Manasse erst in Kanaan gebildet haben, ist gleichfalls zweifelhaft. Sie wurden die tatkräftigsten in der folgenden Periode. Ephraim grenzte westlich an Dan und südlich an Benjamin und hatte Betel als Hauptstadt. Manasse, der zahlreichste Rahelstamm, siedelte sich weiter nördlich in der Gegend von Sichem an, wo Simeon und Levi einst gesessen hatten. Leider wissen wir nicht, wie sich ihm das nördliche Gebiet erschloß. Da keine Schlacht berichtet wird, so muß wohl der Sieg von Gibeon als entscheidend genug betrachtet werden, um auch Manasses Gebiet zugänglich zu machen. Schließlich genügte dem starken Stamme das Westland nicht mehr, und es kam zu einer Rückwanderung manassitischer Geschlechter mit Makir an der Spitze nach Gilead und Basan (Num. 32, 39. 41f. J. Jos. 17, 1b E), wo der Amoriterkönig Og überwunden wurde. Doch begab sich das wahrscheinlich erst nach Josuas Zeit.

b. Das Erwachen des Nationalbewußtseins.

Die Einwanderung der Rahelstämme schloß die Lücke, die von den Amoritern in die altisraelitischen Leastämme gerissen war. Sie nahm den älteren Stämmen nichts weg, sondern gab ihnen neuen Gehalt und neue Kraft, und aus dem Zusammenwirken der neuen bewegenden Macht mit den alten beharrenden Elementen erwuchs schließlich das israelitische Volk, das im Königtum Davids seine Krone fand. Hier gilt es nur, die Anfänge der nationalen Bewegung zu skizzieren, die von der Sage in Josuas Zeit verlegt werden, wenn sie auch in Wirklichkeit tiefer hinab führen.

Politisch war der Gegensatz gegen die vorhebräische, kanaanäische oder amoritische, Bevölkerung eine Bedingung für das israelitische Nationalbewußtsein. In ihm hob sich Israel zum Herrenvolke empor, obwohl anfangs die einzelnen Stämme nicht gemeinsam, sondern jeder auf seine Faust handelten. Am meisten war das Sonderleben im alten Judastamm ausgeprägt. Die Sage, nach der ja alle Stämme unter Josua von den Furten bei Jericho her einwanderten, läßt auch ihn mit Simeon zusammen von dort ausgehen und allmählich weiter nach Süden zu vordringen (Jud. 1,

1bff. J)[1]. Doch hat sie noch in der Jahvequelle ein Bewußtsein der Sonderstellung Judas und Simeons bewahrt. Denn sie läßt diese Brüder zuerst und abgetrennt von den andern Brüdern ihren Losanteil in Besitz nehmen. Geschichtlich betrachtet, ist die Isolierung Judas noch größer zu denken. Juda hatte von den Amoritern nicht zu leiden gehabt und war ruhig in seinen alten Wohnsitzen um Adullam und Timna geblieben. Der Hauptort war Betlehem auf dem Kamm des judäischen Gebirges. Infolge der amoritischen Katastrophe hatte sich dann Simeon nach Süden geflüchtet und an Juda Anlehnung gesucht.

Wir finden beide im Süden in der Gegend von Arad[2], noch südlicher scheinen sie Chorma den Kanaanitern entrissen (Jud. 1, 16f. J) und gegen die Amalekiter gekämpft zu haben[3]. Diese Eroberung von Norden her ist das Urbild zu der siegreichen Schlacht bei Chorma, die nach der Elohimquelle zu Moses Zeit geschlagen wurde, ohne irgendwelche Erfolge zu haben (Num. 21, 1—3 E). Neben Chorma ist damals vielleicht auch Beerseba eingenommen worden, das später sowohl zu Juda (1. Sam. 19, 3) als zu Simeon (Jos. 19, 2 P) gerechnet wird. Die Erfolge in diesen Strichen, als deren eigentlicher Herr Simeon zu denken ist, fallen nach der Sage nicht vor Josuas Zeit. In das judäisch-simeonitische Gebiet wuchsen nun Teile der Keniter und verwandter Geschlechter hinein. Ihre Heimat ist wahrscheinlich die Gegend von Kadesch, wie früher bemerkt worden ist. In die von Mose ins Werk gesetzte Bewegung der Stämme auf der Sinaihalbinsel wurden auch sie hineingezogen; einige Geschlechter, die später im Norden Kanaans zelteten, scheinen sich der israelitischen Wanderung ins Ostjordanland angeschlossen zu haben (Jud. 4, 11. 17 cf. 1, 16). Andere dagegen drangen von Süden her gegen Kanaan vor, wo es zu Davids Zeit noch ein Südland der Keniter gibt (1. Sam. 27, 10. 30, 29). Nahe mit ihnen verwandt waren die kräftigen Kenizziter, die gleichfalls aus der an Edom grenzenden Steppe kommen (cf. Gen. 36, 42 P[1]). Sie bekämpften im Anschluß an Juda und Simeon die Urbevölkerung im Süden Judas und verschmolzen schließlich mit

1) Zur Frage cf. Steuernagel, Einwanderung der israelitischen Stämme S. 70ff.

2) Arad ist Tell ʿArâd, 30 km s. von Chebron (Buhl, Geographie des alten Palästina S. 96. 182); Chorma ist noch nicht gefunden.

3) l. Jud. 1, 16 nach LXX N Lat. וילכו וישבו את העמלקי (cf. Kittel, Biblia hebraica).

den Judäern, was ihren Übergang zur Jahvereligion voraussetzt. Kalebs Clan war ihr mächtigstes Geschlecht, von der Elohimquelle wohl bereits als judäisch angesehen (Jos. 14, 6ff. cf. Num. 13, 30 E), vom Jahvisten noch von Juda unterschieden. Kaleb eroberte Chebron, die spätere Hauptstadt Judas zu Davids Zeit, das den Enakitern abgenommen wurde; ihre Geschlechter Scheschai, Achiman und Talmai wurden vertrieben. Ein anderer kenizzitischer Clan, der Otniels, setzte sich in Debir fest (Jos. 15, 13—19. Jud. 1, 10—15 J)[1]. Gegen diese Eroberer Südkanaans scheint sich nun eine kanaanäische Koalition gebildet zu haben, deren Führung Adonibezek von Jerusalem hatte. Es klingt glaublich, wenn der Elohist im Unterschiede vom Jahvisten neben ihm als Verbündete die Könige von Chebron, Jarmut, Lakisch und Eglon[2] nennt, deren Gebiet bedroht und zum Teil wie Chebron vielleicht schon erobert war (Jos. 10, 3 E); nur die Verquickung mit Josuas Sieg bei Gibeon ist abzulehnen. Kam es zu einer Schlacht, so hat sie am ehesten in Judäa, also etwa bei Azeka und Makkeda stattgefunden, wo man ja noch von fünf Königen in der Höhle wußte[3]. Der Sieg der Südstämme begründete die Verschmelzung dieser Elemente aus Altisrael, Kain, Kenaz zu dem großen Judastamm der davidischen Zeit, die sich, soviel bekannt, kampflos und wie von selbst im Laufe der Zeit vollzogen hat. Eine Annäherung an die Nordstämme war damit zunächst nicht gegeben; das Deboralied nennt Juda und seine Genossen nicht.

Im Zentrum Palästinas faßten die echten Rahelsöhne mehr und mehr Fuß in der folgenden Zeit, während sich Dan und Naphtali hier nicht behaupten konnten, sondern nordwärts an die Grenze Kanaans verschlagen wurden. Wir kennen die Gründe dieser Ver-

1) Kaleb ist nach E in der deuteronomischen Bearbeitung Sohn Jephunnes, zugleich aber Kenizziter (Jos. 14, 6. 14), nach J gewiß älterer Bruder Otniels und also Sohn des Kenaz, so daß בן קנז in Jud. 1, 13 einzusetzen ist und in Jos. 15, 13 an Stelle von בן יפנה zu treten hat (cf. Budde, Richter S. 7). Jud. 1, 10 ist nach Jos. 15, 13 כלב statt יהודה zu lesen (Budde, a. O. S. 5).

2) Jarmut ist wohl Chirbet Jarmûk bei Bet Nettîf (Buhl, a. O. S. 194), Lakisch ist Tell el-Chasi nordöstlich von Gaza, Eglon ist ʿAglân nördlich vom alten Lakisch (Buhl, a. O. S. 191f.).

3) Mit Jud. 1, 5 בבזק ist nichts anzufangen. Ob בעזקה zu lesen ist? Eine Einnahme Jerusalems (Jud. 1, 8) kann damals nicht erfolgt sein (cf. Budde, a. O. S. 5).

schiebung nicht. Doch mögen sie sowohl in der Ausbreitung Josephs als im Widerstande der Amoriter zu suchen sein. Die danitische Wanderung, die allerdings nur einen Teil des Stammes aus seinen Ursitzen wegtrieb, wird von der Überlieferung durchaus glaublich in die Zeit von Moses Enkel verlegt (Jud. 18, 30), was auf die Mitte des zwölften Jahrhunderts führt. Damals scheint auch Naphtali nordwärts gezogen zu sein und Kadesch westlich vom See Gennesaret besetzt zu haben (cf. Jud. 4, 6). Naphtali verband sich eng mit Zebulon gegen den Kanaaniterfürsten Jabin von Chasor (Jud. 4, 6bβ. 10a. 11f. 14. 17. 19) und war dem Leastamme gewiß ein willkommener Bundesgenosse; in einer Schlacht am Tabor schlug Barak aus Naphtali die Kanaaniter. Die Elohimquelle nimmt auch hier im Norden eine feindliche Koalition unter Jabin gegen Josua und ganz Israel an (Jos. 11, 1ff. E). Die Zeitangabe und die Erweiterung zu einem Nationalkampfe ist gewiß falsch; möglich aber bleibt, daß sich auch im Norden eine Vereinigung von Stadtfürsten unter Jabin gebildet hat. Der Kampf gegen die Kanaaniter nahm jedenfalls in den Nordstämmen seit Josuas Zeit seinen dauernden Fortgang, der Hauptstoß der Josephiten übertrug seine Kraft auf die nördlich angrenzenden Leastämme, und das Gefühl des Gegensatzes gegen die Urbevölkerung festigte das Einheitsbewußtsein der Israeliten. Die Jahvequelle läßt noch erkennen, daß die Städte am längsten kanaanäisch blieben (Jud. 1, 27ff.), die Israeliten saßen auf dem Lande und in den Bergen, schnürten aber die Macht der Gegner mehr und mehr ein. Ein friedliches Nebeneinander ist in den ersten Jahrzehnten nach Josua sehr unwahrscheinlich. Vielmehr verschärfte sich die Spannung zwischen Israeliten und Kanaanäern so, daß sie zu einer Explosion der Gegensätze führen mußte. Das ist der Sinn des Heldenkampfes der Nordstämme gegen die große Koalition Siseras in der Jezreelebene (Jud. 4*. 5), den Barak Sohn Achinoams, vielleicht der Held aus Naphtali[1], an der Seite Deboras leitete, der weisen Frau aus Issakar. Zum erstenmale durchbraust hier das Nationalbewußtsein die Stämme mit hinreißender Macht; Lea und Rahel wissen sich eins im Hochgefühl der Siegeskraft gegenüber den Königen Kanaans. Noch blieben Juda und der Süden fern vom allgemeinen Kampf, und auch die Oststämme ließen ihre

---

1) Jud. 5, 15 lesen Studer u. a. ונפתלי für das zweite וישׂשכר (om. LXX).

Brüder im Stich[1]. Dennoch muß hier von einer nationalen Erhebung geredet werden, in der Moses Schöpfung des Jahvevolkes hre geschichtsbildende Kraft bewährte, noch ehe eine politische Einheit vorhanden war. Die Macht der Religion schloß die blutsverwandten, aber erst seit wenig Jahrzehnten benachbarten Söhne Leas und Rahels zusammen und wuchs im heiligen Kriege an Stärke, bis nach anderthalbem Jahrhundert aus dem Drange nach Freiheit das nationale Königtum entsprang.

Mehr in der Stille wirkte das heilige Recht an der Bildung des Volksbewußtseins mit. Die treibende Kraft lag auch hier im Gebiete der Rahelstämme, die von Moses Gedanken am unmittelbarsten beherrscht waren. In Silo, einer kleinen ephraimäischen Landstadt, fand die Lade, das alte, von Mose veredelte Stammheiligtum Josephs aus alter Zeit, ihre Aufstellung und ward von der levitischen Priesterfamilie Aarons bedient. Die älteren Sagenbücher berichten davon freilich nichts, sie denken sich Betel (Jud. 2, 1a LXX J) oder Sichem (Jos. 24, 1 E) als Mittelpunkte des neuen Rechtslebens. Doch muß hier der priesterlichen Nachricht von der Aufstellung der Lade in Silo unbedingt der Vorzug gegeben werden (Jos. 18, 1 P^1). Diese kleine Stadt, die mit den Philisterkriegen alle Bedeutung verlor, war zu Elis Zeit bestimmt der Standort der Lade (1. Sam. 4), die in einem Tempel aufbewahrt wurde, und es ist kein Grund anzunehmen, daß Josua sie anderswo untergebracht hätte, als die Priesterschrift angibt, deren Verfasser als die besten Träger der Überlieferung von dem alten Heiligtum zu gelten haben. Von hier ward die Lade zum heiligen Kriege fortgetragen, hier war in Friedenszeiten der Hauptsitz des heiligen Rechts. Das Priestergeschlecht war levitisch und verwaltete wie früher das Losorakel der Urim und Tummim. Da nun das Bundesbuch nach unsern Untersuchungen priesterlichen Kreisen entstammt und nordhebräischen Ursprungs ist, so haben wir gewiß ein Recht, dies alte Weistum von der levitischen Priesterschaft Silos abzuleiten. Insofern ist der Zusammenhang mit der mosaischen Zeit aufrecht zu erhalten. Wenn auch die Ausgestaltung des Rechts auf Grund der Bauernwirtschaft und nicht des Nomadentums erfolgte, so geht doch der sittliche Geist des alten Rechts auf den großen Gesetzgeber aus der Wüste zurück, und charakteristisch ist, daß man eine Anordnung des Bundesbuchs nach dem

1) Makir muß Jud. 5, 14 in Westmanasse gesucht werden.

Vorbilde des Dekalogs hat beobachten wollen. Beide Gesetze sind wirklich verwandt, nur fehlt dem jüngeren die Unbedingtheit und Großartigkeit des älteren, das trotz seiner Kürze viel ideenreicher ist. Das Bundesbuch übersetzt die Ideen in das praktische Leben, wodurch sie an Reinheit immer einbüßen; doch bleibt bewundernswert, mit welcher Sicherheit das Rechtsleben auf die Religion und die Gemeinschaft der Familie als die Hauptmächte des sittlichen Lebens aufgebaut wird. Die Religion schuf den edlen menschlichen Zug, wonach nicht in Stärke und Gewalt, sondern im sittlichen Gefühl für die Lage des Nächsten die Rechtsgrundlage des Verkehrs wurzelt. Dadurch mußte das Faustrecht zurückgedrängt werden. Doch sehr wichtig war auch, daß der Stamm, die alte Kriegseinheit, und die Sippe ergänzt wurden durch die Familie, die freilich einen weiteren Umfang hatte als heute, denn zu ihr gehörten auch die Nebenfrauen und Sklaven, darum aber doch geeignet war, den Rechtssinn zu individualisieren. Denn unter allen menschlichen Gemeinschaftsformen enthält sie am meisten sittliche Kräfte, und je mehr sie in ihrer Selbständigkeit gegen größere Verbände anerkannt wird, desto mehr sind diese Kräfte zu entfalten. Das Bundesbuch zeigt deutlich, welchen Wert seine Verfasser der Gemeinschaft der Religion und der Familie für das Rechtsleben beimaßen. Leider können wir nicht das Wachstum seines Einflusses in den israelitischen Stämmen verfolgen. Sicher ist, daß die alten Festgesetze Ephraims (Ex. 23, 14—19) auch in Juda Eingang fanden, allerdings mit der wichtigen Veränderung, daß das altjudäische Fest der süßen Brote mit aufgenommen nnd mit dem Passafest verbunden wurde (Ex. 12, 39. 34, 18a J), so daß man in Judäa zwei Kornerntefeste hatte. Doch können die Leastämme auch vom sittlichen Einfluß des josephitischen Rechts nicht unberührt geblieben sein. Denn eine Gestalt wie der Judäer David überrascht bei allen schweren Gebrechen und Ausbrüchen roher Unsittlichkeit doch immer von neuem durch die wunderbare Feinheit der sittlichen Empfindung, die sich nur aus der Läuterungskraft der Religion und des Rechtsgefühls erklären läßt, die wir im Bundesbuche wahrnehmen.

Das Heiligtum von Silo darf endlich auch als die Stätte betrachtet werden, wo die nationale Sage ihre Pflege und Ausbildung fand[1]. Bei weitem die reichste Vergangenheit unter allen israe-

1) Über die Heiligtümer als Hort der Überlieferung cf. Stade in ZaW. 1 S. 347ff.

itischen Stämmen hatte Joseph gehabt, das josephitische Heiligtum war also zum Hüter des Schatzes der Volkserinnerungen wie geschaffen. Hier erzählte man von den fernen Tagen, da Isaak in Beerseba seine Brunnen grub und Esau und Jakob miteinander um die Erstgeburt stritten. Hier wußte man von Josephs Glanzerscheinung am Pharaonenhofe zu sagen, und wie nach seinem Tode sein Geschlecht in ägyptische Knechtschaft geraten war. Hier pflegte das Priestertum das Gedächtnis des größten aller Israeliten, der in der Wüste Gott erlebte und in der Kraft der Religion aus den Splittern seines Stammes und dem aus Ägypten befreiten Josephstamme die Grundlage zum Volke Jahves schuf, das im heiligen Kriege heranwuchs, bis das junge Geschlecht aus der Wüste unter Josua das Gebirge Ephraim eroberte und der Sauerteig einer neuen nationalen Entwicklung wurde. Aber mit den Sagen aus der Geschichte der Rahelstämme flossen auf Ephraims Boden zusammen die alten Sagen der Leastämme, welche vor jenen hier gewohnt hatten. Abrahams erlauchte Figur trat an den Anfang der Sagengeschichte, die Erzählung von Jakob und Laban, von Jakob-Israels Erlebnissen bei Machanaim, Pniel und Betel, von Dina und ihren Brüdern wob sich in den Kranz der josephitischen Überlieferung ein und verschmolz mit ihr zu einem Bilde. Die Zeit der Väter erschien als eine einzige Familiengeschichte von drei oder vier Generationen, aus der sich unmerklich die Volksgeschichte ablöste. Die Volksgeschichte aber ließ alle israelitischen Stämme von jeher verkettet sein. Alle Brüder hatten einst in Beerseba gewohnt, alle waren nach Ägypten gekommen, alle von dort ausgewandert, um unter Mose durch den heiligen Bund mit Jahve am Sinai zum Jahvevolke zu werden und kriegsgewaltig in das gelobte Land einzubrechen. Je mehr sich das Schicksal der einzelnen Stämme nach der Eroberung miteinander verschmolz, desto mehr wurde auch die ganze Vergangenheit als die einheitliche Frühgeschichte der ganzen Nation angesehen. Das Erlebnis Josephs wurde zum Erlebnis seiner Brüder. So erwachte das Nationalbewußtsein in der Seele Israels. Zu Davids Zeit ist die Entwicklung vollendet.

Ich habe versucht, in der hier zu Ende gehenden Untersuchung die nordhebräische Sage auf dem Wege der Literaturgeschichte zu verstehen und sie als die wertvollste aller Geschichtsquellen der ältesten Zeit des israelitischen Volkes fruchtbar zu machen. Wohl hat der Geschichtschreiber die Aufgabe, mit allen

Mitteln der Kritik das jetzt in der Überlieferung Verschmolzene wieder zu lösen und was selbständig war, als selbständig aufzudecken, und muß daher über die älteste schriftliche Gestalt der Sage hinauszugehen suchen. Aber dennoch bleibt er für alle Zeit an die Überlieferung gebunden. Denn er kann nichts Neues erfinden und an Stelle des Gegebenen treten lassen, sondern nur das Gegebene auf seinen geschichtlichen Gehalt und seine Tragkraft prüfen, es sichten und sondern und in die Perspektive der Geschichte hineinstellen, aus der es verständlich wird. Die Geschichtschreibung ist die konservativste aller Geisteswissenschaften, sie will weiter nichts als erzählen, „wie es eigentlich gewesen“.